الشّبــاب والهــويّـــة

توفيق بن عامر

لابدّ أن نذكّر في سياق الحديث عن العلاقة بين الشباب والهويّة بالمفهوم الدقيق لطرفي هذه العلاقة وهما الهويّة أوّلا والشباب ثانيا، ولنبادر بالقول بأنّ الهويّة وإن كانت متعدّدة التعريفات والدّلالات فإنّ المقصود بها في هذا السياق هويّة المجتمع المنسحبة على أفراده وهي المحصلة لمجموعة الخصائص المميّزة للشخصية الإجتماعية، تلك الشخصية التي تستمد خصوصيتها من تفاعلها مع محيطها الطبيعي والبشري وتجربتها التاريخية ورصيدها الثقافي والحضاري ووعيها بقضايا الحاضر ورؤيتها لآفاق المستقبل. ومن أبرز سمات الهويّة وأهمّ وظائفها تغذية نزعة الانتماء إلى كل تلك المرجعيات والمحافظة على أصالتها وتميّزها عن غيرها، ذلك أنّ جوهر الهويّة الاجتماعية هو الثقافة ودور الثقافة في أي مجتمع من المجتمعات هو إنتاج القيم والمحافظة عليها وتوظيفها في تنظيم العلاقات بين أفراد الهيئة الاجتماعية.

أمّا الشباب فهو قلب المجتمع النابض والضمير الحي للأمم والشعوب وهو يتميّز بحماسه وطاقاته الإبداعية وطموحه واندفاعه بحثا عن موقعه في المجتمع وفي هذا العالم لأنه يعيش مرحلة بناء الذّات، ولذلك فهو أكثر من غيره قابلية للتأثير بما حوله من توجّهات وتيارات إلاّ أنّه يتحمّل بالمقابل مسؤولية كبرى هي مسؤولية الصيرورة الاجتماعية وما يعلّق عليها من آمال إذ الشباب هو دعامة الحاضر ورهان المستقبل، ومن المتعذّر على المسيرة الاجتماعية أن تكون بدون مرجعيات. إنّ مجتمعا بدون مرجعية أشبه ما يكون بإنسان بدون ذاكرة أو بنبات لا جذور له وفي مثل هذه الأوضاع لا مجال للحديث عن النمو أو التطوّر الحضاري، كما أنه لا مسيرة اجتماعية بدون أهداف وغايات مرسومة لأنها إذاك أشبه ما تكون بإنسان عديم التصور والخيال أو سديم مظلم لا نور فيه، ولا مجال في مثل هذه الحالات للتقدم خطوة إلى الأمام.

لعلّنا قد أشرنا في غضون هذه التحديّات إلى العلاقة المباشرة أو العضويّة بين الشباب والهويّة إذ من المنطقي والطبيعي أن تنسحب هويّة المجتمع على أفراده. إلاّ أنّ التذكير بهذه العلاقة يزداد تأكدا في المرحلة الراهنة التي تمرّ بها المجتمعات على الصعيد العالمي وهي مرحلة التحوّلات المتسارعة على جميع المستويات بما يصاحبها من صراعات واختلال في التوازنات وتغيّر في العلاقات وانحراف واختراق للهويّات وتأزّم في القيم الكونيّة. إنّ العلاقة بين الهوية والشباب عموما تشهد اليوم العديد من التحديات، منها ماهو داخلي محايث لطبيعة نمو المجتمع ومنها ماهو خارجي متصل بالأوضاع العالمية.

فمن التحديّات الخارجية التداعيات السلبية لظاهرة العولمة بأنواعها الاقتصادية والسياسية والثقافية وحتى العسكريّة والمؤثرات الناجمة عن الثورة الاتّصالية، وكذلك عدم التكافؤ في مجال النمو بين مجتمعات

الشمال ومجتمعات الجنوب، تضاف إلى ذلك ظاهرة الازدواجية في القيم الكونية. ومن التحديات الداخلية المرور والإنتقال من نموذج تنموي إلى آخر من الاقتصاد الموجّه إلى اقتصاد السوق، ذلك لأن التحرّك في المنظومة التنموية يستتبع بالضرورة تحرّكا في المنظومة القيمية ومن مظاهر هذه الحركية ما تفرزه الليبرالية من نزعات فردية وتحرّرية ومن طغيان للقيم الماديّة في ظلّ انحسار الايديولوجيات المثالية وظهور مجتمع الاستهلاك المتعدّد الإغراءات والإثارات. ومن التحديات الداخلية أيضا تسارع نسق التحوّلات الاجتماعية التي تفرزها حركة النمو ممّا يشكّل صعوبة بالنسبة إلى مؤسّسات المجتمع الرّاعية للقيم في التأقلم والتكيف مع الأوضاع الجديدة.

كل هذه التحديّات من شأنها أن تحدث نوعا من التأزم في علاقة الشباب بالهوية، ذلك أنّ الشباب بحكم تنوّع شرائحه ومواقعه الإجتماعية ومستويات الوعي لديه تتفاوت قدراته على مواجهة تلك التحديّات. وغالبا ما تقع شرائح الشباب الهشة اجتماعيا أو ثقافيا فريسة لها إمّا بالقلق والخوف من المجهول وعدم الثقة بالمستقبل والهروب من الحلبة والإحساس بالخيبة والسقوط في الدغمائية والإنطوائية والإنكماش على الذات أو بظهور نوع من أزمة ثقة بين الشباب والمؤسسات الاجتماعية الراعية للقيم، أو بالإنزلاق نحو الأنانية والماديّة والتفسخ والإستلاب وما يصاحب ذلك من تحلّل من المسؤولية ولامبالاة قد تلامس النزعات العدمية أحيانا. ولا جدال في أنّ كل هذه المظاهر تمثّل أزمة في علاقة الشباب بالهوية.

إلاّ أنه لا بدّ أن نذكّر هنا بأنّ هذه الظاهرة تتفاوت حدّتها من مجتمع إلى آخر بتفاوت خطوط تلك المجتمعات من التنمية المتوازنة والاحاطة المتواصلة بالشرائح الشبابية ماديا ومعنويا، ولذلك من العسير أن نتحدّث اليوم بالنسبة إلى الشباب التونسي عن أزمة في الهويّة وإنما نسلّم بوجود بعض التوترات المحدودة الملازمة لمسيرة التنمية من جهة والمستهدفة لبعض المؤشرات من جهة أخرى لأنّ شبابنا لا يعيش وحده في هذا العالم، وبناء على ذلك ينبغي النظر في كيفية احتواء تلك المؤثرات ومنع استفحالها لأنّ مصير كل المجتمعات مرتهن بقدرتها على استعادة توازنها لاستئناف مسيرة نموها وتأكيد موقعها في هذا العالم.

وبما أنّ الشباب يمثّل العصب المحرّك لهذه المسيرة الاجتماعية فقد أضحى اليوم من الضروري إعانة الشباب على اكتساب توازن قيمي جديد وذلك بالعمل على توعيته بهويته وتوثيق أواصر الانتماء لديه وترسيخ مفهومه في وجدانه وحمله على التمسك بأصالته، وتتمثل هذه التنشئة الوجدانية في العناية المبكرة بتربيته على التعلّق بوطنه ولغته ودينه والاعتزاز بقوميته وأمجاد تاريخه وبرموز ثقافته وحضارته. ذلك لأنه في حاجة إلى الشعور بالنخوة لما تولده فيه من ثقة بالنفس وتأكيد للذات وتماسك في الشخصيّة والتزام في السلوك.

لكنّ الوعي بالهويّة والتمسّك بالأصالة والمحافظة على الخصوصيّة لا يعني التعصّب للماضي والإنغلاق على مكاسبه، وهنا لا بدّ للشّباب من رؤية عقلانيّة عمادها تنمية الحسّ النّقدي لديه في تعامله مع التّراث وفي تقديره للماضي، ذلك الحس الّذي يحميه من السّقوط في الإنغلاق والتعصّب ويمكنه من التّمييز بين جوهر التّراث بقيمه الإنسانيّة الخالدة وأشكاله وصيغه التي ينبغي تجاوزها وتطويرها بما يناسب سيرورة التقدّم، وذلك لأنّ تلك الأشكال والصيغ الماضية ليست سوى تجليات للهويّة محكومة بظروفها وبأوضاع تاريخية معينة في حقبة محددة من الزمن، وفي استطاعة الأجيال اللاحقة استنباط تجليات أخرى أكثر نجاعة وجدوى في الرقى بالمجتمع الإنساني.

لا مناص إذن من حس تاريخي يجعل من التراث قوة دفع إلى الأمام لا قوّة جذب إلى الوراء، وبمثل ذلك التفاعل الإيجابي مع التراث يقف شبابنا على ما في الإسلام الحنيف من مثل عليا ومبادئ غراء وقيم ناصعة، ويدرك أن الدين قد جاء لبناء هذه الدنيا وإعمارها وإسعاد من فيها، وجاء سبيلا إلى الحياة لا

طريقا إلى الدّمار والموت. فالإسلام ليس دين العنف والإرهاب كما يصوره البعض بل هو دين ينبذ الكراهية وينهى عن العدوان ويجانب الغلو ويدعو إلى الحوار ويشيد بقوة الحق لا بحق القوة.

أجل، بمثل هذا التصوّر لجوهر الدين والتراث الحضاري تكون للشباب هوية واعية يساهم من جانبه في بنائها وتساهم بدورها في تألقه وازدهاره وذلك هو المعنى الحقيقي للأصالة. لكن الدين والتراث الحضاري لا يمثلان كل مكوّنات هويتنا الاجتماعية والثقافية لأنّ الوعي بالذات مرتبط كذلك بالانخراط في قضايا الحاضر ورسم ملامح وآفاق المستقبل، فإلى جانب الأصالة هنالك الانفتاح على الآخر والتفتح على العصر. وبناء على ذلك لا مجال لوعي كامل بالهوية دون تكامل وتعاط مع الآخر لأنه محدد أساسي أيضا من محددات الهوية، ودعوى الاستغناء عنه أو تجاهله وإلغاؤه هو من باب الوهم بل هو إلغاء للوعي ذاته وانتحار بطيء، وذلك لأنّ الآخر هو مرآة الذات وتصورنا له جزء من تصورنا لأنفسنا، ومعرفتنا الدقيقة به هي الكفيلة بإدراك ما في ذواتنا من تميز وخصوصية وبرسم ما لهما من حدود وأبعاد.

كما لا مناص لنا من الاعتراف بأن جانبا هاما من المكتسبات الثقافية والحضارية للعصور الحديثة قد أضحى يشكّل جزءا لا يتجزّأ من كياننا وركنا من أركان ذاتيتنا ينعكس في سلوكنا وأذواقنا ويتدخّل في خياراتنا ومخطّطاتنا وفيما نطمح إليه ونروم تحقيقه من غايات وأهداف. فلا مراء إذن في أنّ ذلك الرصيد من المكتسبات الحداثية يمثل لدينا أحد مكونات الهويّة، ولا مجال للتنكر لها أو التراجع فيها دون إحداث التصدع والشرخ في بنيتها. وغني عن البيان أن جهود التحديث المبذولة في الحاضر والمستقبل تندرج في هذا الإطار نفسه من التفتّح على الحضارات الأخرى الأكثر نموا، ومواكبة فتوحات العلم الحديث في شتّى المجالات للأخذ بأسباب التطور والتقدّم لأنه لا نموّ دون تحديث ودون تفتح على مشاغل العصر وقضاياه.

لكنّ التفتح لا يعني الاستلاب والتفسّخ والتبعية، فكما تبنى الأصالة على الحس النقدي لمفهوم التراث ولمعني التدين ونبذ الجمود والتقليد، يبنى التفتح أيضا على حس نقدي ومناعة ذاتية عمادها المعرفة الحقيقية بالآخر والتمييز بين الغث والسمين في حضارة العصر ونبذ التقليد والمحاكاة. إنّهما مهمتان يضطلع بهما الوعي العقلاني سواء في تعامله مع الماضي أو تعاطيه مع الحاضر والمستقبل، وهما مهمة نقد الذات ومهمة نقد الآخر وعلى أساس كل منهما تبنى شخصيّة الشباب ويتحقّق توازنه ويكتسب مناعته.

وللوعي العقلاني الذي من شأنه أن يقي في آن واحد من الدّغمائية ومن سيادة الوعي السطحي للظواهر الاجتماعية حوامله ودعائمه، وهي لا تقتصر على مجرّد التكوين الفكري وإن كان أساسيا، لأنّ الفكر لا يمكنه تنمية الوعي في الذات إلا إذا كانت راسية على أرضيّة ماديّة ونفسيّة متماسكة عمادها الاندماج الاجتماعي والتوازن التنموي. كما أنّه لا يمكن لذلك الوعي أن يستكمل شروطه إلاّ بالعمل على مزيد إحكام الربط بين طرفي المعادلة الثقافيّة لتنتج الأصالة المنفتحة والتفتح الأصيل، إذ لا جدال في أن كل ذات سوية هي مدعوة لضمان سلامتها إلى إحداث التماسك بين مكوناتها أي بين الجذور الراسخة والفروع النامية في أخذ وعطاء وتفاعل مستمر بين المرجعيات والخيارات دون انفصال هذه أو انعزالها عن تلك، وذلك حتّى نتمكّن من نحت مجتمع متطوّر سمته الوسطيّة والاعتدال.

وليس لنا أن نتزعج كثيرا من بعض مظاهر النشاز بين القديم والمحدث من القيم في المراحل الانتقالية من مسيرة التطوّر لأنها ضريبة النّمو ولأن آليات التدخّل بالتعديل من تربوية وتثقيفية وإعلاميّة وغيرها من آليات الإحاطة كفيلة بضمان شروط الانسجام والتّواصل والتكامل في العلاقات الاجتماعيّة وبتنظيم العلاقة بين القيم والأشخاص والأشياء؛ ممّا يجنّب الشباب أزمة الضمير والانفصام في الشخصيّة،. وفي طليعة تلك

الآليات نحت الذات الثقافيّة الوطنيّة الكفيلة بخلق التوازن بين القيم الأصيلة وحالة الانفتاح الحضاري، وإبراز مضامين تلك الذات وتطلعاتها وتربية المواطن على ضوئها. وإذا ما كان قدرنا أن نتميّز في هذا العالم فعلى أساس ما تفرزه تلك التأليفية من محصّلة على مستوى الوعي الأمثل والخيار الأمثل والسلوك الأمثل.

ولا مراء في أنّ إيجاد السبيل إلى بلوغ هذه الغيات تستدعي إرساء خطّة بعيدة المدى تعتمد المبادئ التالية :

- أولا : الاستقراء الدوري العميق والدقيق لنزعات الشباب وطموحاته ومدى تفاعله مع الهيئة الاجتماعيّة ومنظومتها القيمية.

- ثانيا : مضاعفة الجهد في اتجاه الإدماج الاجتماعي للشباب وتطوير أساليب الإحاطة به ماديا ومعنويا وتوسيع مجال مساهمته في الخيارات الوطنية.

- ثالثا : التزام الهيئة الاجتماعية بمصداقيتها في الحفاظ على رموز الهوية ورعاية القيم المشتركة وإعادة الاعتبار لمفهوم القدوة.

- رابعا : توخّي المحاورة العقلانيّة وسبل الإقناع والمشاركة الحرّة منهجا في التنشئة.

- خامسا : تنيمة الحس النقدي لدى الشباب وتربيته على التفاعل الايجابي والتعامل العقلاني مع رصيدنا الحضاري وثقافة العصر.

- سادسا : الإعلاء من قيم المواطنة، المؤسسة على مبدأي الحرية والمسؤولية خيارا وطنيا.

- سابعا : اعتبار المثاقفة الواعية مدخلا حقيقيا للمساهمة في البناء السلمي للحضارة الكونية.

الهويّـة الرّمـوزيّـة الثّـقافيّـة للإنسان

محمود الذوادي

نطرح هنا سؤالا محوريا في صميم الانشغال بفهم الإنسان، هذا المخلوق الفريد. وسؤالنا هو: هل الإنسان كائن ثقافي بالطبع ؟

إن الإجابة الشافية على ذلك قد تحتاج إلى آلاف الكلمات في مقال أو دراسة أو كتاب أو حتى إلى عديد المجلدات. ويمكن للمرء أن يتبنى، مثلا، منظور الفلسفة أو العلوم الإجتماعية أو هما معا لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف كم سال حبر أقلام الفلاسفة والمفكرين الإجتماعيين على الخصوص من كل الحضارات وفي كل العصور حول مقولة مشابهة تتمثل في : أن الإنسان مدني/ إجتماعي بالطبع.

ومن جهتنا، فنحن نرى أنه ليس من الضرورة الإطناب في النقاش والجدال في جوهرالحجج المؤكدة للطبيعة الثقافية للكائن البشري. فالمسألة يمكن حسمها في مقال قصير لا يتجاوز ألفا وخمسمائه كلمة.

وكما يقال : فخير الكلام ما قل ودل أو البلاغة الإيجاز. وهذا ما نرغب في القيام به باقتصاد شديد في الحروف والكلمات، من ناحية، وبساطة كبيرة في التعبير والإقناع في قضية تبدو معقدة، من ناحية أخرى.

ولبلوغ ذلك نعتمد على الجمع بين العلوم الإجتماعية، من جهة، والعلوم الطبيعية، من جهة أخرى. إذ يصعب التعمق في فهم طبيعة الإنسان في غياب أي من هذه العلوم. فلا يجوز علميا تحليل ذات الإنسان وعمق كينونته بدون الحديث عن العوامل البيولجية والفيزيولجية/ الجسمية عند الإنسان. كما لا تقبل محاولة فهم هذا الأخير بتهميش أو الترك جانبا أهمّ ما يميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن بقية الأجناس الحية الأخرى، وهي المنظومة الثقافية أو ما نسميه نحن بالرموز الثقافية:

اللّغة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأسطورة والقانون والقيم والأعراف الثقافية.

وللإجابة على السؤال أعلاه نقول بقوة نعم: إن الإنسان هو فعلا كائن ثقافي بالطبع قبل أن يكون إجتماعيا بالطبع. يستند هذا القول على ملاحظات رئيسية حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى :

1 - يتصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات.

2 - يتمتع أفراد الجنس البشري عموما بأمد حياة (سن) أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى.

3 - ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة في هذا العالم/ الكون بدون منافسة حقيقية له من طرف بقية الأجناس الأخرى.

4 - وكما ذكرنا من قبل، يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة و حاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقنا عليه مصطلح الرموز الثقافية: اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/ العلم، القوانين، الأساطير، القيم والمعايير الثقافية...

5 - يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من ناحية، والجانب الرموزي الثقافي (المشار إليه أعلاه في 4)، من ناحية ثانية.

إنّ التساؤل المشروع الآن هو: هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان؟

أولا: هناك علاقة مباشرة بين المعلمين 1 و2. إذ أن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي إذن علاقة سببية.

ثانيا: أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضا ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم 1) للإنسان، من جهة، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم 4)، من جهة أخرى.

ثالثا: عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين 1 و2 لا يؤهلانه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية، إذ الإنسان أضعف جسديا من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلمين 3 و 4: الهوية المزدوجة والرموز الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز الثقافية. و هكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة في هذا العالم/ الكون.

رابعا: إن الرموز الثقافية تسمح أيضا بتفسير المعلمين 1 و2. فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية. وهذا خلافا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والثري.

خامسا: يلخص الجدول التالي مركزية الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لفكرتنا القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع.



تعتبر اللغة والدين أهم عنصرين في منظومة الرموز الثقافية. فالتحليل يفيد بأن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعا. أي أنه يتعذر وجود بقية الرموز الثقافية بدونها. فهي، إذن المؤسسة لظاهرة الثقافة البشرية.

أمّا الدّين فهو أيضا ذو دور حاسم في تحديد طبيعة الثقافة ومعالمها كما يتجلى ذلك، مثلا، في العالم العربي الإسلامي. ومن ثم ينظر الباحثون في العلوم الإجتماعية إلى كلّ من اللغة والدين على أنهما المحددان الرئيسيان لهوية الشعوب. إذ هما يحتلان المركزية في مقولتنا : الإنسان كائن ثقافي بالطبع، كما بينا في الجدول.

ومنه فالهجوم عليهما في العهد الاستعماري أو في عصر العولمة اليوم يعد أخطر من الإحتلال العسكري أو الهيمنة الإقتصادية التي تعرضت/ تتعرض لها مجتمعات العالم الثالث ومن بينها المجتمعات العربية. فمن جهة، نجح الإستعمار الفرنسي في هجومه على اللغة العربية في بلدان المغرب العربي ولا تزال آثار ذلك ماثلة للعيان بعد ما يقرب من نصف قرن من الإستقلال.

ومن جهة ثانية، فالهجوم على الإسلام في الغرب اليوم على قدم وساق منذ أحداث 11/ 09/ 2001. ولاريب أن هذين الهجومين شديدا الخطورة على المجتمعات العربية الإسلامية. إذ أن الهجوم على اللّغات والعقائد الدينية في المجتمعا ت البشرية من طرف القوى الإستعمارية والإمبريالية القديمة والحديثة هو هجوم على أعز عنصرين في منظومة الرموز الثقافية التي أهّلت الإنسان لكي يكون وحده كائنا ثقافيا بالطبع. إنه هجوم على ما يكسب به الفرد والمجتمع أصالة وعمق الهوّيّة.

وباختصار فإن تهميش أو إقصاء اللغات الوطنية والمحلية، من ناحية، وتشويه مبادئ الديانات للشعوب، من ناحية أخرى، يؤديان إلى اغتراب المجتمعات البشرية قليلا أو كثيرا عن هويتها الثقافية. وذلك مصاب جلل بكل تأكيد. أوليس الإنسان كائنا ثقافيا بالطبع ؟.

تجلّيات أسئلة الهويّة في السّرد الرّوائي المغاربي

بوشوشة بن جمعة

«الشعوب والأمم تتعرف على ذواتها من خلال التضادّ، من خلال الحضارات والشعوب المغايرة، وصورة الغير هي على الدوام تصوير للذات. وهي التي تثير فيك الوعي بالذاتية والخصوصية»

اردموته هللر

«والحق أنّ ثقافتنا الراهنة محكومة لهذا الآخر وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعنى تراثنا العربي والإسلامي»

محمّد عابد الجابري

«الكتابة هي السواد والبياض الذي تتيه فيه كل هوّية، بدءًا بهويّة الجسد الذي يكتب.»

رولان بارت «نقد وحقيقة»

ما فتئ سؤال الذات والآخر يتردّد في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، بأكثر من صيغة، وفي أكثر من مجال معرفي وإبداعي، منذ القرن التاسع عشر وإلى حدود مطلع الألفية الثالثة، ليتصدّر- تبعا لذلك- شواغل الفكر العربي، فيمثّل إحدى إشكالياته الجوهرية الثابتة على مدى تاريخه الحديث والمعاصر، باعتبار تعدّد المخاطر التي واجهت الهويّة القومية من الخارج، وتمثّلت في أشكال هيمنة الاستعمار الأوروبي على الأقطار العربية، ومحاولات التفتيت من الداخل، وقد تجلّت في النعرات القبلية، والفتن الطائفية، والخلافات الايديولوجية والسياسية التي أسهمت مجتمعة في إخفاق المشروع القومي العربي، ومن ثم إحداث شروخ في الذات العربية ما انفكّت تزداد عمقا واتّساعا في ظلّ العولمة. وما أفرزته من علاقات دولية جديدة، جعلت حديث المثقف العربي عن الذات العربية حديثا لا يتماسك إلاّ على صعيد الفكر، لأنّ "الواقع والسياسة يكشفان لنا ذواتا عربية" (1).

لقد كانت جميع الطروحات النظرية لأعلام النهضة العربية لإشكالية الأنا والآخر، منذ رفاعة رافع الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد رشيد رضا، ومحمّد عبده، وشكيب أرسلان، وخير الدين التونسي، وسلامة موسى، وطه حسين، وغيرهم "تذهب نحو مسألة الآخر، موقنة بوحدة الذات العربية وأصالتها، وهوّيتها، ولكنّنا اليوم نعيد السؤال نحو الذات، نبحث عن الذات، من نحن ومن نكون، لاسيما بعد الأحداث الأخيرة التّي مرّت بها الأمة العربية، من حرب لبنان إلى حرب الخليج، مرورا بالحروب الأهلية التّي تنشأ كل يوم داخل المجتمعات العربية. لم يعد سؤال الهوّية مسألة ذهنية بعد أن تجاوز مرحلة التحدّد والتحديد على أساس المبادئ والأفكار والإيديولوجيات لندخل مرحلة التجدّد والتجديد بالسلاح"(2).

ولئن كان الغرب الأوروبى الذي قسّم البلاد العربية، وبسط أشكال هيمنته عليها لفترات تاريخية متفاوتة، هو الذي يشكّل الآخر منذ القرن التاسع عشر، وإلى حدود العقد السابع من القرن العشرين، فقد انضافت إليه أمريكا في العقود الأخيرة. "هذا العالم الجديد الذي أصبح يؤثّر بقوة على مسارات الشعوب، تاريخا وثقافة وعلما، سياسة واقتصادا ومجتمعا"(3). وهو ما جعل المركز يتحوّل من أوروبا إلى أمريكا، ممّا يلزم الحديث عن الذات/ الهوّية العربية عدم تجاهل هذا الغرب سواء كان المركز/ أوروبا أو أمريكا. و أيّا كان المنظور الذي شكّلت في ضوئه صورة الآخر في علاقته بالذات. وهي العلاقة الإشكالية والملتبسة التي تجعل من هذا الآخر/ الغرب العدّو والصديق في الآن نفسه، باعتبار تباين أشكال إدراك المثقفين العرب له، واختلاف أنساق وعيهم بهذا التقاطب: الأنا / والآخر، على الصعيدين النظرى والإجرائي.

ويكتسب هذا البحث في / وعن: "تجلّيات أسئلة الهوية في السرد الروائى المغاربى" أهميته وخصوصيته من كونه يتوخّى معالجة إشكالية الهوّية في الإبداع الروائي المغاربى المكتوب بالعربية من الداخل، أي انطلاقا من هموم الممارسة الإبداعية لكتّاب المغرب العربي، وأسئلتها النوعية، ومن ثمّ فإنّه يروم الاقتراب من جوهر هذا الإبداع الروائي المغاربي، انطلاقا من إنجازاته، وأسئلته الملموسة، وفي طليعتها سؤال الهويّة، في ظلّ مرحلة تاريخية يسمها الاستلاب والتّشيّؤ وسيادة ثقافة الاستهلاك، وظروف الكبت ومناخات القهر، وتتنامى فيها هيمنة الآخر على الذات، في جميع الأصعدة، بسبب غياب التكافئ في العلاقة القائمة بينهما. "وهذا التكافؤ لا يمكن أن يتحقق قبل أن تتحرّر الشخصية العربية من التشويهات التي ألحقها بها الإرث الإستعماري"(4)

وعلى هذا الأساس، فإنّ طرح قضية الهوّية في الرواية المغاربية المعاصرة تمليه على كتّابها ضرورة مواجهة التحدّيات التي تهدّد الهوّية في بعديها القومي/ العربي و الإقليمي/ المغاربى على حدّ سواء، وتشكّل أخطارا جدّية على مختلف عناصرها التكوينية المجسّدة للسمات الدالّة على أصالتها العربية / والإسلامية، والتي تستمدّ منها علامات خصوصيتها، بمنأى عن الانغلاق. "فليس الكشف عن الهوّية مرادفا للانغلاق، وتوحيد الذات لا ينفي الانفتاح ولا التفاعل مع الحضارات"(5)، وبذلك يصبح الطرح النظري والإجرائي لسؤال الهوية في الإبداع الروائي المغاربي المكتوب بالعربية، منتجا باعتبار ما تمثّله الهويّة القومية إلى جانب نظيرتها الوطنية" سلاحا إيديولوجيا عظيم الفعالية في مواجهة محاولات الاختراق الثقافي، وتذويب الكيان الحضاري العربي ضمن أنساق فكرية معيّنة وأنماط تغريبية تسعى إلى استلاب الإرادة العربية واستعباد الإنسان بعد استلاب الثروة والأرض(6).

وتمثّل الرواية المغاربية المعاصرة- في ضوء هذا المنظور-"لحظة وعي استطيقي إيديولوجي في إطار ظاهرة المثاقفة مع الغرب، التي تمخّض عنها بروز قيم جديدة اجتماعية وأخلاقية وأدبية"(7)، أثرّت في مختلف البنيات المتقادمة للمجتمعات المغاربية، والتي أدركت أنّ "الشخصية الذاتية تتكوّن عادة من خلال المغايرة"(8)، كما أثّرت في الأنساق الذهنية لكتّاب

الرواية في المغرب العربي، والذين أدركوا أنّ الوعي بالذات لا يمكن أن يتحقّق إلاّ من خلال الوعي بالآخر، ومن ثمّ «فإنّ الاقتراب أكثر من (الهويّة) والوصول إليها يظلّ مرهونا بمعرفة الآخر(الغرب). ففي مرآة هذا الأخير مهما تكن درجة صفائها أو قتامتها،يمكن في رحلة البحث عن الذات الوصول إليها والركون لها»(9).

1 - خلفيات تشكّل سؤال الهويّة في الفكر المغاربي المعاصر :

منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين أخذ سؤال الهويّة يشكّل شاغلا مهّما يتصدّر شواغل مفكّري المغرب العربي وأدبائه، فيتخّذ صورا متعدّدة، تعكس مواقف مثقّفيه من الذات/ والآخر: الغرب الأوروبي، وعلاقتهما ببعضهما البعض، وذلك بالتوازي مع تصاعد مقاومة حركات التحرير المغاربية لهذا الآخر في صورة المستعمر، والذي كان يشكّل دوما خطرا على الذات الوطنية والقومية في بعديها العربي والإسلامي على حدّ سواء.

فكان طرح إشكالية الهويّة ردّ فعل على ممارسات الغرب الأوروبي الاستعماري، والساعية إلى سلب الكيان الوطني/ والقومي للشخصية الذاتية المغاربية الأصيل من مقوّماتها الدينية والاجتماعية والثقافية واللغوية والحضارية. ولذلك «اقترنت العروبة بالدّين والتحرّر من الاستعمار» (10) في بلدان المغرب العربي، ممّا يبرز أنّ العامل الديني كان له دور كبير في دفع مسار حركات التحرّر المغاربية وبلورة أشكال نضالها، وتطوّرها الذي «تبلور في شكل ديني تمكّن من الربط بين المفهوم الديني ومفهوم الأمّة منذ فترة مبكرة»(11). وهي العلاقة التكاملية بين الديني/ والسياسي، وبين العروبة/ والإسلام، والتي يؤكّدها الدكتور محمّد عابد الجابري، في قوله: «في المغرب لم يكن الناس يفصلون بين العروبة والإسلام، وبالتالي فلم يكونوا يقيمون أيّة حواجز بين العراق والحجاز وفارس، وبين الشام والترك(12)».

وبناء على ذلك، فقد كان الإسلام والعروبة يرمزان إلى جوهر هويّة الذات المغاربية، في وعي مثقفي المغرب العربي، وذلك بسبب ما اتّسمت به السياسة الاستعمارية الفرنسية في كلّ من تونس والجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا والايطالية في ليبيا، من روح تعصّب مسيحي ضدّ العقيدة الإسلامية للشعوب المغاربية، "خاصّة وأنّ الغرب لا يكتفي بالهيمنة وحدها، وإنّما يسعى للنيل من عقيدتنا على اعتبار أنّ الإسلام هو النقيض الذّي يهدّده ما دام لم يدن له بعد بالطاعة والولاء" (13). فكان الدفاع عن العقيدة من قبل مثقفي المغرب العربي شكلا من أشكال الوعي بالذّات/ والوعي بالآخر في آن، والمدخل لفهم الدلالات التي يتضمّنها طرحهم النظري لسؤال الهويّة في كتاباتهم الفكرية والأدبية. وهو الطرح الذّي يسعى لدى أغلبهم إلى تأصيل الهويّة/ عنوان الانتماء، ودليل تجذّر الكيان، في مواجهة شتّى أشكال الغزو الأوروبي، وما ينجم عنها من مظاهر استلاب لمقوّمات الذات، ومسخ لعناصر الكيان، ذلك أنّ هذا الغرب ليس الغرب الجغرافي أو الثقافي أو حتّى السوسيولوجي وحده، وإنّما هو الغرب السيادي الذي يسعى لعبور المنطقة المحرّمة في (الهويّة) العربيّة بعد اختراقها، إنّه الغرب الاستعماري حين تتصارع فئاته في الشرق الجديد(14).

ولمّا توصل الاستعمار إلى تحقيق تغييرات ذات شأن في البنى الذهنية، والأنساق المعرفية، والأنماط السلوكية للمجتمعات المغاربية المستعمرة، فقد ظلّت تلك الأفكار، والأنساق والأنماط تعمل فيها، حتّى بعد زوال الاستعمار، ممّا جعل علاقة الأنا بالآخر، رغم حصول الاستقلال «مازالت علاقة تبعيّة وليست علاقة استقلال. و لأنّ عقدة النقص التاريخية أمام الآخر ما زالت قابعة في الشعور، ولأنّ العلاقة بينهما مازالت بين ندّين غير متكافئين، علاقة المركز بالأطراف، علاقة السيّد بالعبد، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع، طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع، الأوّل لديه إحساس بالعظمة والثاني لديه إحساس بالنقص»(15).

وهو ما أسهم في بلورة وعي مضادّ للغرب لدى الكثير من مثقفي المغرب العربي. وعي لا ينكفئ على الذات، بل يحاور الغرب ويجادله، في سياق طرحه لإشكالية العلاقة بين الأنا/ والآخر، واستشرافه السبل الكفيلة بتحرّر الفكر العربي من هيمنة الفكر الغربي وسطوته حتّى يتمكّن من الإسهام بدوره في إغناء حضارة العصر. وهو ما يعبّر عنه الدكتور محمّد عابد الجابري في سياق طرحه لإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، في قوله: «إنّ التحرّر من الغرب - ونحن هنا نتحدّث في دائرة الثقافة والفكر-معناه التعامل معه نقديا، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرّف على أسس تقدّمها، والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية. وهي بصفة خاصّة العقلانية والروح النقدية»(16).

2 - أسئلة الهوّية في السرد الروائي المغاربي:

إنّ تأخّر نشأة الرواية المغاربية- ذات التعبير العربي- إلى الخمسينات من القرن العشرين في كلّ من تونس والمغرب الأقصى، والستينات في ليبيا، والسبعينات في الجزائر، والثمانينات في موريتانيا، وقلّة النصوص الروائية التّي صدرت على مدى الخمسينات والستينات، يعلّل غياب الهوّية سؤالا مركزيا في متونها الحكاية، باستثناء تجربة الأديب محمود المسعدي(1911-2005) الروائية التّي ظهرت مع موفّى الثلاثينات ومطلع الأربعينات من القرن الماضي، ممثّلة في نصّي «حدّث أبو هريرة قال»(17). و«مولد النسيان»(18). وهي تجربة رائدة في طرحها مسألة الهوّية الثقافية والحضارية للذات العربية، وسبل تأصيلها في العصر حتّى تكون قادرة على مواجهة ما يفرضه عليها من تحدّيات تهدّد الجوهري من مقوّماتها.

ولئن تصدّرت قضية التحرّر الوطني من الاستعمار الأوروبي شواغل روّاد هذه الرواية المغاربية في كلّ من تونس والمغرب الأقصى على مدى الخمسينات، والستينات إلى حدود منتصف السبعينات من القرن الماضي، وفي ليبيا على مدى الستينات، في حين يتواصل استثمارها في الرواية العربية الجزائرية منذ مطلع السبعينات إلى الآن، فإنّ ذلك لم يحل دون ظهور عدد مهمّ من النصوص الروائية، شهد نسقا تصاعديا في تواتره، واتّخذ من سؤال الهوّية المحور الأساسي لمتونها الحكاية.

ولئن كان هذا الحضور محتشما في الخمسينات باقتصاره على رواية "في الطفولة" (1957) لعبد المجيد بن جلوّن، وحييّا كذلك في الستينات، بتجسّده في رواية واحدة، هي "النار والاختيار" (1966) "لخناثة بنّونة، فقد شهد نوعا من التراكم على مدى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، حيث تواترت الروايات التي تناولت مسألة الهوّية بأكثر من صورة، وصاغت الموقف من علاقة الذات/ والآخر، بأكثر من منظور فكري ونسق جمالي، ونمثّل لها بنصوص "الغربة" (1971) و"اليتيم" (1978)، "الفريق" (1986)، و"أوراق" (1990)، لعبد الله العروي، و"الغد والغضب" (1981) لخناثة بنّونه و"المرأة والوردة"، (1972)، لمحمّد زفزاف، و"رفقة السلاح والقمر" (1976) لمبارك ربيع، في المغرب الأقصى، و"اللاز" (1972)، و"الزلزال" (1974)، و"عرس بغل" (1978)، و"الموت والعشق في الزّمن الحرّاشي" (1980) للطاهر وطّار، و"معركة الزّقاق" (1985) لرشيد بوجدرة، و"فاجعة الليلة السابعة بعد الألف أو رمل الماية" (1990)، و"حارسة الظلال" (2001)، و"شرفات بحر الشمال" (2001) لواسيني الأعرج، وثلاثية أحلام مستغانمي: "ذاكرة الجسد" (1993)، و"فوضى الحواس" (1996)، و"عابر سرير" (2003)، في الجزائر، و"الرحيل إلى الزّمن الدامي" (1985)، لمصطفى المداني، و"البحر والموت والجرذ" (1985) لفرج لحوار و«ن» (1985)، لهشام القروي، و"الدراويش يعودون إلى المنفى" (1993)،

و"أسرار صاحب الستر"(1998)، و"وراء السراب قليلا"(2002)، لإبراهيم الدرغوثي، و"المعجزة" (1996)، و"التمثال"(1999) لمحمود طرشونة،في تونس، و"الأسماء المتغيرة"(1981)، و"القبر المجهول أو الأصول"(1984) لأحمد ولد عبد القادر، و"مدينة الرياح" (1996)، و"الحبّ المستحيل"(1999) لموسى ولد ابنو في موريتانيا، وأعمال إبراهيم الكوني الروائية في ليبيا، والتّي نمثّل لها بـ: "التبر" (1990)، و"نزيف الحجر" (1990)، و"المجوس"(1991)، و"رباعية الخسوف"(1992)، و"السحرة"(1994)، وغيرها من النصوص الروائية المغاربية التي طرحت قضيّة الهوّية، وتناولتها بصور مختلفة، تعكس منظورات متنوّعة إلى حدّ التباين لعلاقة الذات / والآخر، وما تفرزه من إشكاليات، حيث تفاوت درجة فهم كتّابها للهوّية في ضوء فهم العلاقة مع الآخر.

ونظرا لكثرة الروايات التي طرحت سؤال الهوّية، سنعمد إلى اختيار نماذج دالّة منها تعكس أهمّ المنظورات الفكرّية، والأنساق الجمالية التي تمّ من خلالها مقاربة هذه الإشكالية.

2 - 1 - الهوّية وسؤال التأصيل الثقافي والحضاري:

تعدّ تجربة الأديب محمود المسعدي(1911-2005) رائدة في طرحها لسؤال الهوّية الثقافية والحضارية منذ الثلاثينات من القرن العشرين، من خلال روايتي "حدّث أبو هريرة قال"، و"مولد النسيان"، حيث سعت إلى الوعي بالذات والوعي بالآخر. وبطبيعة العلاقة الكائنة بينهما والممكنة، من منظور يدرك التأصيل الثقافي والحضاري للذات العربية السبيل الأمثل لتحقيق معاصرتها وتقدّمها في تلك الفترة التاريخية التي ساد فيها الشعور بأنّ الهوّية مهدّدة بفعل ممارسات الاستعمار الفرنسي وتهديدها لمقوّمات الكيان. فكان ردّ فعل هذا الأديب التأكيد على أصالة هوّيته العربية والإسلامية، أمام محاولات الاستعمار الفرنسي استلابها ومسخها.

وهو ما يوضّحه في قوله: "كان الجوّ الذّي قضيت فيه طفولتي الأولى جوّا عربيا إسلاميا شائعا بأنّه محكوم عليه من قبل الاستعمار الفرنسي بأن يبقى مدحورا مقهورا، بينما السلطة، وبينما السلطان، وبينما الحضارة كلّها مخصّصة للعنصر الفرنسي الأجنبي.

كنت أشعر بأنّني مهدّد، كنت أشعر بأنّي أواجه تحدّيا يمكن أن يتلخّص في أنّي كنت مهدّدا بوصفي تونسيا وعربيا، مهدّدا في كياني.

وقد تأكّد هذا من خلال تعلّمي واختلافي إلى المدرسة الفرنسية، وتعلّمي على الأساتذة الفرنسيين، وكلّ ما كانوا يقولون من" أنّ العرب لا وجود لهم" و"العرب شعوب متخلّفة" والحضارة التي تنتسب إليها لا قيمة لها، وكل-ما له قيمة، وما يستحق الحياة والتقدير والاحترام إنّما هو في الثقافة الغربية والحضارة الغربية وكلّ ما عدا ذ لك فمحتقر.

كنت أشعر بأنّ هذا ظلم، وبأنّنا نحن كعرب وكتونسيين نستحّق الحياة، ونستحّق الاحترام والتقدير كغيرنا من البشر. وأنّنا لسنا ناقصين. فالسؤال الأساسي الذّي كنت ألقيه على نفسي، هل أنّ هؤلاء محقّون أم أنّ عندنا نحن في تاريخنا، وفي ماضينا وفي ثقافتنا، وفي حضارتنا، وفي لغتنا ما يؤهلّنا إلى أن يحترمنا الغير، وأن نحيا مع الغير حياة الندّ للنّد. ومن ذلك الوقت نشأت إرادة الحياة، وإرادة مواجهة هذه المأساة التي أواجهها، والتي أحياها. أريد أن أفرض وجودي، وأن أوصله حتّى أقيم الدليل على أنّي أستحّق أن أحيا كهؤلاء الذّين يدّعون أنّي لا أستحّق أن أحيا إلاّ إذّا انتسبت إليهم أو مسخت ذاتيتي وانقلبت إلى ذاتيتهم وشخصيتهم...

كنت أتساءل، أيوجد عندنا، نحن العرب من يمكن أن أتعلّم عنهم كيف يكون الإنسان إنسانا، أن أتعلّم أن أكون. ومن ذلك الوقت بدأت أتساءل وأبحث عن أصلي، وأبحث عن ثقافتي القديمة"(19).

فكان أن اتّخذ من التراث العربي/ الإسلامي رهانه على الكتابة الروائية الأصيلة، ومن ثمّ المغايرة لأنماط الرواية

الغربية التي تغري الكثير من الروائيين العرب، بمحاكاتها بدعوى تجسيدها روح المعاصرة، وبأنّ الحداثة الروائية لا يمكن أن تتحقّق إلاّ من خلال منجزات الغرب الروائية، لافتقار الموروث السردي العربي السمات الكفيلة بجعله رافد إبداع منتج. وعلى هذا الأساس كان رفضه "أن ينقطع عن أصوله الثقافية ليغترب في صياغات الغير، وأصّر- في عناد شديد- وكان الوحيد- ألاّ يتقدّم في العصر إلاّ مستمرّا مع ذاتيته الحضارية، ولا يؤسفه شيء، كأن يرى الأدب العربي الحديث في جلّ مدارسه صورة هجينة من الآداب الأوروبية، فلا يزال يلّح على واجب الترّفع عن ذلّة الحاكي إلى عزّة المبتكر، ويقينه أنّ التجذّر في التراث هو وحده الكفيل بتمكين العرب من مشاركة الأمم الأخرى في الإبداع- إبداع فيم الفكر- وأشكال الفن"(20).

فعاد إلى التراث السردي العربي ليستمدّ منه أعتق أشكاله، وهو الحديث الذي استخدمه من منظور حداثي طوّعه للتعبير عن إشكاليات العصر، وصياغة مواقفه من الذات/ الشرق، والآخر/ الغرب، كما بعث فنّ الرحلة، فأكسبه دلالات جديدة، بعد أن أضفى عليه البعدين الوجودي والحضاري، حيث يتمثّل الأوّل في كون الرحلة هي سبيل البحث عن الذات والوعي بها، من خلال ممارسة أبي هريرة مغامرات وجود شتّى، بينما يتجلّى الثاني في كونها الطريق إلى الوعي بالآخر، ممّا يمكّنها من تحديد طبيعة علاقتها به. وهي العلاقة التّي تتّخذ من تقاطب: الشرق/ والغرب، محورها، ومن جملة التقاطبات المتوّلدة عنها مداراتها: الروح/ المادة، والأصالة/ المعاصرة، والعراقة/ الحداثة، والمقدّس/ المدنّس، والعجيب/ العقلاني، كما استثمر فكرة البعث في إحيائه شخصية أبي هريرة، المثقلة تراثا دينيا وحضاريا، وسعيه إلى تطويعها بإضفاء سمات المعاصرة عليها حتّى تمتلك القدرة على تجسيد الذات العربية في عصره في تمزّقها بين ثقافتين مختلفتين، وحيرتها بين حضارتين متناقضتين، ممّا يكشف عن مذهب حداثي في الكتابة الروائية، يستمّد اختلافه، ومن ثمّ خصوصيته من نزعته التأصيلية، حيث "يؤمن بضرورة التجديد من داخل التقليد، فنتقدّم دون أن ننقطع عن جذورنا الثقافية الحيّة، وذاك فيما يرى الكاتب شرط الإبداع الأصيل. "فاعلم أنّه ليس في نظري أطرف من جدّة القديم"(21). "مثل بليغ من الحوار بين الأمس واليوم، والتراث والمعاصرة، وصورة أخرى من الحداثة بين العالمين: شرق وغرب"(22).

فالبعث المجازي لشخصية أبي هريرة دالّ على رغبة الكاتب في منحه سمات إنسان عصره، وهو الكيان التراثي النموذجي في أصالته. فتكون رحلته بعد استجابته لدعوة الدنيا التي كان عنها غافلا لا رحلة سياحة في الآفاق، وإنّما هي رحلة إلى الذات بحثا عن جوهرها/ وحقيقتها/ ومعناها، قصد الوعي بها. فيخوض تجارب وجود مختلفة ومتنوّعة تنتهي به إلى الفاجعة والمأساة. فكانت رهانات خاسرة على وجود/ سراب حقيقة.

فلا تجربة الحّس مع ريحانة الجارية، الفاتنة، وتمتّعه بنعم الدّنيا إلى الأقاصي، حقّقا له الامتلاء، ولا تجربة العزلة عن الإنس في واد خلاء مكّنته من السكينة، ولا تجربة الجماعة التّي عاد إليها في هيئة رسول "عساه يحقّق فيها وبها الذات الإنسانية في أشمخ صورها"(23)، انتهت به إلى الإيمان بقيمة العدد وهو الموقف الذي لا يتطابق مع واقع الشعب التونسي في فترة ما بين الحربين، والتي تمّيزت بزخم أحداثها النقابية والسياسية وبمدّها الشعبي"(24)، كما أنّ تجربة الدّين بدير العذارى لم تعد له إيمانه المفقود والمنشود، إذ انتهت به -رغم إغراقه في التعبّد، وإمعانه في إيذاء الجسد- إلى الفجور مع ظلمة في المحراب، فتضيع عنه مسالك الوجود الذي يفقد المعنى، ويتحوّل الجنون إلى حكمة، والعقل إلى بطلان، بعد خيبته في إدراك حقيقة ذاته كاملة لا في الجسد، ولا في الروح، ولا في الوحدة، ولا في الجماعة ولا في الدّين. فأيقن أنّ الإنسان كائن ناقص، وأنّ منزلته في الوجود لا يمكن أن تكتمل إلاّ بتخطّي عالم النسبة إلى لا نهاية

المطلق، "فيناديه الحقّ في خلاء جبل أصخر، شاهق أن يتسامى إلى سحره، فيهمز أبو هريرة فرسه وينطلق مليئا وما هي إلاّ أن تفرقع الصخور هاوية وتصهل الدّابة من الألم، ويصيح أبو هريرة فرحا حتّى يخيّم على المكان ظلام موحش، وغاب أبو هريرة في أوساع الكون"(25). وتكشف نهاية أبي هريرة المأسوية عن موقف الأديب محمود المسعدي من تقاطب الذات/ والآخر، أو بالأحرى تقاطب الشرق/ و الغرب. ضدّان لا يمكن أن يأتلفا لعمق التناقض الثقافي/ و الحضاري بينهما. تناقض تؤكّده تقاطبات: الروح/ والمادّة، والإيمان/ والعقل، والخرافة/ والعلم، والمحافظة/ والتحرّر والقديم/ والجديد، والعراقة/ والحداثة. وهي التقاطبات التي تكشف عن عمق الهوّة القائمة/ والفاصلة بين ثقافتين مختلفتين، وبين حضارتين متباينتين وغير متكافئتين، ممّا يعلّل حدّة أزمة الهوّية التي كان يعانيها الكاتب وجيله من المثقفين. وهي الأزمة التي لم تحل دون "تلّهف جيل كامل إلى الحضور من جديد في دنيا" "غبنا" عنها طويلا". وهو من مظاهر الإفاقة على التاريخ في تلك الفترة الانفراجية التي انشقت فيها بعد مخاض عميق القوى الاجتماعية الحديثة عن هياكل القديم نهائيا وانطلقت بأفكارها الجديدة تبدّل وجه الحياة (26).

إنّ الهوّية الوطنية التونسية تتعالق في وعي محمود المسعدي، وفي كتابته الروائية مع الهوّية القومية إلى حدّ التماهي. فهو يدرك أنّ الوعي بالذات لا يمكن أن يتحقّق إلاّ من خلال تأصيلها الثقافي والحضاري، العربي/ والإسلامي. ومن ثمّ فإنّ الوعي بالآخر لا يتّم إلاّ من خلال المغايرة/ المجسّدة في خصوصية الكيان الثقافي والحضاري للذات العربية، وكلّ ما ينطوي عليه من قيم تشكّل مجتمعة مقوّمات الهوّية القومية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ حداثة الإبداع الروائي - في نظره- لا يمكن أن تتحقّق بالتغريب وإنّما بتأصيل هوّيته الثقافية والحضارية في بعديها: العربي والإسلامي. فتأصيل الكيان الثقافي والحضاري للذات العربية هو السلاح الذي يمنحها القدرة على مواجهة تحدّيات العصر، وهو السبيل إلى تجديد الإنسان العربي من الداخل، وبعثه في شكل جديد، حتّى "يضطلع بإنسانيته على وجهها الأكمل، أي على أكثر وجوهها تعقّدا وعمقا، حتّى يواجه العصر بكّل ما فيه من مشاكل تقتضي أن يكون إنسان العصر إنسانا مسلّحا - إن صحّ التعبير- بكلّ الأسلحة الدوستويفسكية.

واجهت العصر وأنا عربي مسلم في عالم يقاسي، أو يواجه تحدّيات العصر كلّها ويريد أن يصل إلى درجة من الجهاز الروحي والفكري والأخلاقي والعلمي والوجداني- الجهاز الوجودي، يمكنه أن يواجه كلّ هذا وأن يحيا قائم الذات أي لا يكون مغلوبا بكلّ ما يلقاه في العالم الحاضر، وما تلقاه به مشاكل الحياة نفسها في الوقت الحاضر على اختلاف أنواعها - أن يكون- حينئذ- شخصا مقتدرا لا شخصا ضعيفا مستضعفا (27).

فتأصيل الكيان الثقافي والحضاري للذات العربية هو الذي يمكّنها من إثبات وجودها والاضطلاع بدور فاعل في حضارة العصر، يسمح لها بأن تستعيد منزلتها في السياق الثقافي والحضاري المعاصر. وهو ما يؤكّده في قوله "إنّ الإنسان فينا نحن العرب ينبغي أن نبعثه من جديد إذا أردنا أن نبعث منزلتنا في الوجود كأمم وكشعوب، وإذا أردنا أن نبعث ثقافتنا وحضارتنا حتى تمكّننا من منزلة، ومن حرمة، ومن تقدير من طرف الآخر"(28).

غير أنّ سؤال الهوّية يأخذ صورة مغايرة لهذه التّي جسدّتها تجربة الأديب محمود المسعدي، لا تقوم على تأصيل الهوّية الثقافية والحضارية للذات العربية في علاقتها بالآخر/ الغرب الأوروبي، وإنّما - وعلى النقيض من ذلك- تتأسّس على التغريب إذ تدرك الغرب مثالا، وإطارا مرجعيا، يمنح الذات الإحساس بالانتماء والتميّز، ليتعمّق تبعا لذلك اغترابها عن/ وفي الوطن: المغرب، والموطن مراكش. وهو ما تعكسه تجربة الأديب المغربي عبد المجيد بن جلّون.

2-2 – الهوّية بين اغتراب الذات والغرب المثال :

إنّ ما أكسب نصّ : "في الطفولة"(29)، للأديب عبد المجيد بن جلّون قيمته الفكرية والجمالية في الأدب المغربي الحديث، ليس انتسابه إلى جنس السيرة الذاتية، وتشكيله أحد نصوصه التأسيسية فحسب(30)، وإنّما اتخاذه من سؤال الهوّية موضوعه الأساسي، ممّا يسمه بالريادة في طرح هذه التيمة في المشهد السردي المغربي، ويتمّ ذلك وفق رؤية استعادية لطفولة الذات/ الساردة/ والكاتبة، تشكّل وعي تلك الذات في مرحلة الكهولة، ممّا أضفى على المنظور الذي تناول من خلاله الكاتب إشكالية الهوّية، سمة الوعي الناضج المغاير لذلك الوعي الطفولي بالذات في علاقتها بالآخر/ الغرب الأوروبي، باعتبار الاختلاف بينه ذاتا كاتبة في الأربعين، وبين تلك الذات الطفولية التي كانها زمن التجربة. وهو الاختلاف الذي يفصح عنه في قوله: "فهل أنا الذي يكتب هذه السطور في المرحلة الراهنة، هو حقا ذلك الطفل الذي ترك عند السطح تلك الآثار، كلاّ فإنّ جسمي غير جسمه ثمّ إن الظروف والمشاعر غير المشاعر والتفكير غير التفكير"(31).

ثمّ إنّ سؤال الهوّية في هذا النص الروائي/ السيرذاتي، شكّل مقصدا مهمّا حفز الكاتب على استعادة مرحلة الطفولة من تاريخ أناه الوجودي، وإضفاء المعنى عليها بتحويلها من المعيش إلى المدّون. وهو ما يتأكّد من خلال إعلانه عن قصديته من كتابة هذه المرحلة من سيرته، يقول: "ليس من المهمّ أن يعرف بها القارئ شخصي، فما قصدت إلى ذلك وإنّما قصدت أوّلا إرضاء رغبة في نفسي، وقصدت ثانيا إلى تسجيل حياة طفل عاش في بيئتين تكادان أن تكونا متناقضتين(32). ويغلب أن يكون هذا المقصد الثاني- أي تناول المسألة الحضارية من خلال طرح إشكالية العلاقة بين الأنا / والآخر – هو المحدّد الأساسي لإنشاء نصّه هذا(33).

وهو النصّ الذي يتّخذ من تقاطب الذات: المجتمع المغربي، في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين الآخر/ الغرب الأوروبي وتحديدا مدينة مانشستر الأنغليزية أنموذجا دالاّ على وجهه الحضاري، مداره تأكيد المغايرة من خلال الكشف عن علامات التقابل التي تشكّل وجوه المفارقة بين هذين العالمين.

فاستعادة الكاتب مرحلته الطفولية بمدينة مانشستر الأنغليزية، بعدما ينيف عن العقدين من انقضائها ومن استقراره نهائيا بالمغرب، ينهض دليلا على حضور الآخر/ الغرب الأوروبي، متوهّجا في ذاكرته، وعلى عمق إحساسه بالاغتراب في البيئة المغربية، مقابل ما كان يعيشه من تناغم مع الذات في بيئته الأنغليزية. ممّا جعل الغرب يمثّل الإطار المرجعي لرؤية ذاته وفهمها، حيث يفرض نفسه عليه ممثّلا في مدينة مانشستر المتحضّرة: بؤرة الحكي، وقادح الذكرى، باعتبارها تحكم وعي السارد/ الكاتب بذاته، بعد أن حدّدت أسئلة ذلك الوعي، وقدّمت إجاباتها، ممّا يفيد أنّ معرفتنا بذواتنا تظلّ مرهونة بالغرب، ويظلّ الآخر يحدّدنا، ويشكّل هوّيتنا، ممّا يجعل وعينا بذواتنا يقوم على الآخر(35). وهو أمر طبيعي إذ "طالما أنّ الثقافة الغربية هي المركز، والثقافات اللاغربية هي الأطراف، ستظلّ هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلّم بالتلميذ والسيّد بالعبد"(36). وهو ما جسّده هذا النص من خلال عرضه الغرب: مركز حضارة متقدّمة، وتقديمه المغرب أحد الأطراف التابعة كلّيا لذلك المركز، والمجسّدة لكلّ القيم السلبية، والمظاهر الدّالة على عمق تخلّفه، ممّا يعكس موقف الكاتب المنبهر بالغرب ومنجزاته، والمحتقر لكلّ ما هو مغربي/ وعربي، قرين الغرابة/ و العجيب.

إنّ الثنائية التّي تميّز هذا الموقف "تقع في قلب الشرخ الثقافي الذي يعيشه الإنسان العربي بدرجات لا تتفاوت كثيرا من جماعة عربية إلى جماعة عربية أخرى وبدلا من منطقة وسط يأخذ فيها المثقف العربي ما يتناسب مع ثقافته العربية وتراثه الطويل، نجد الغالبية تعيش الثنائية بكلّ تناقضاتها وفصامها"(37).

إنّه المنظور الذي يدرك الغرب إطارا مرجعيا لكلّ شيء في الحياة المغربية/ والعربية على حدّ سواء. وذلك من

خلال ما يقيمه من مقارنات تؤكّد وجود تفاوت كبير بين البلاد التي أتى منها، والبلاد التي يزورها. وهو تفاوت يعني في نهاية المطاف تقابل بلاد متحضرة وأخرى متخلّفة(38)، ذلك أنّ "تلّمس الإطار المرجعي يمنح حسّا مفارقا بالمغايرة في حدود المقارنة"(39). وهي المقارنة التي قصد بها تأكيد تفوّق الآخر/ الغرب الأوروبي المتحضّر، على الذات/ المغربية المتخلّفة/ والغربية. وهو الواقع السلبي الذي يرسمه لأقرانه الأنغليز عبر محكياته عن مشاهداته في كلّ من فاس ومراكش، بأسلوب ساخر يكرّس من خلاله تميّز الآخر، بضمير تلفّظ "نحن"، يجسّد الانتماء للآخر، ليعمّق بالمقابل استلاب الذات، وانبتاتها عن الجذور/ البيئة التقليدية المغربية/ والعربية وكلّ ما تمثّله من أصالة الهوّية. فتحوّل الغرب/ المثال: مجتمعا وثقافة وحضارة إلى وطن: انغلترا، وموطن: مدينة مانشستر، أمام تعمّق اغتراب ذات الطفل في عالم المغرب الغرائبي، المنتمي إلى شمال افريقيا "مملكة الأساطير"(40) في نظره. وهو ما تمثّله الصورة التي يرسمها لمراكش: "كلّ شيء فيها غريب، أطفالها، نساؤها، رجالها، أكلها، بيوتها، كلّ شيء"(41). صورة تعكس تلك التي رسمها الرّحالة الأوروبيون والمستشرقون للشرق، والتي جعلت منه شرق العجائب "المغاير / للآخر، الغرب الأوروبي في عقلانيته، ومن خلال المقارنة بين هذين العالمين والتعرّف على أوجه الخلاف بينهما تكوّن مفهوما الشرق والغرب، كمفهومين متضّادين أوكطريقتين مغايرتين لفهم العالم(42).

ولئن كانت عودة الطفل النهائية إلى المغرب تمثّل نوعا من العودة إلى الأصل، وتنبيت جذور الانتماء/ والهوّية، وإضفاء المعنى على مبدأ الاختلاف من قبل السارد/ الكاتب، فإنّ عملية الاندماج لم تكن يسيرة، بفعل بقاء الغرب/ هاجسا متمكنا من الذات، راسيا في وعيها/ ولا وعيها، ماثلا في حاضرها وفي ذاكرتها.

يعدّ نصّ "في الطفولة"، نموذجا دالاّ على استجابة الذات المغربية/ والعربية على حدّ سواء لجذب الغرب، وانبهارها به مثالا دالاّ على حضارة متفوّقة، ممّا عمّق أشكال استلاب الذات التي بدت سلبية في كلّ وجوهها. منظور موغل في التغريب في صياغة موقفه من سؤال الهوّية، لا يردّد كوجيتو "أنا لست الآخر، إذن أنا موجود"، وإنّما يرجّع العكس.

2-3 – الهوّية/ والوعي المضّاد بالغرب:

إن طرحت رواية: "في الطفولة" لعبد المجيد بن جلّون إشكالية الأنا/ والآخر، من منظور منبهر بالغرب، يدركه مثالا لكلّ مظاهر التقدّم الحضاري، ليصمت عن سلبياته التي أفرزتها حضارته، فإنّ تجربة المفكّر والأديب عبد الله العروي، الروائية، مثلما تجسّدها نصوص "الغربة"(1972)، و"اليتيم"(1978، و"الفريق"(1986)، و"أوراق"(1989)، -وجميعها تشترك في طرح المسألة الحضارية- تتميّز بمنظورها الانتقادي للغرب/ الحضاري، من خلال الكشف عن أشكال علاقته بالذات المغربية – قبل الاستقلال وبعده- لا كبديل لها، ولا كمثال، وإنّما كآخر له إيجابياته، وسلبياته في آن، ويتواصل تأثيره في الذات المغربية: كيانا ومصيرا، أنماط فكر ومذاهب حياة، حتّى بعد أن حصلت تلك الذات على الاستقلال السياسي، الذي لم يحرّرها من هيمنة الغرب التي اتخذت أكثر من صورة، في شتّى مجالات الحياة. ومن ثمّ فإنّ وعي الذات – لا يتحقّق في نظر عبد الله العروي- إلاّ في ضوء وعيها بالآخر/ الغرب الأوروبي، بل إنّها تستمدّ عناصر وعيها منه، لأنّ فكرنا "يستند في المقام الأوّل إلى بنية اجتماعية خارجية تستثيرنا وتدخل معنا في علاقة رغم أنفنا، تلك هي البنية الاجتماعية الطبقية الغربية(43). ويؤكّد في ذات السياق أنّه" مهما يكن المجتمع الذي إليه ننتسب، الفترة التي نقف حيالها فكريا، فإنّنا نكتشف أنّ أوروبا كفكرة هي مرادف للتاريخ، ولكن أن تكون تاريخيا يعني أنّك تكون حديثا. . . "(44).

وقد سعى عبد الله العروي، في روايته الأولى: "الغربة"(45) إلى تجسيد منظوره الذي بلوره في كتابه: "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، والذي يرى أنّ المثقف

العربي يعيش بأفكاره في عالم، وبذاته في عالم آخر. وهو بذلك يحسّ على الدوام بالاغتراب والضياع. وهي الحالة التّي جسّدها بطل الرواية "إدريس" الذي يعبّر عن آراء الكاتب، ومواقفه تجاه واقع المغرب قبيل الاستقلال، والغرب الأوروبي الذي قضّى فيه خمس سنوات، في الدراسة، قبل أن يعود إلى المغرب ليعقد المقارنة بين العالمين، ويعيش بحكم ازدواجيته الفكرية أزمة مركّبة يتعمّق فيها إحساسه بغربة الذات/ وهوّيتها في مجتمع مغربي يسمه التخلّف والجمود، إلى حدّ الشعور بانتهاء الدور في الحياة، واليأس من التغيير. إنّه نموذج المثقف المغربي / المنتمي إلى البورجوازية الصغيرة التي وجدت نفسها في الهامش، وقد كانت تنتظر أن يجعل منها النضال الوطني الطليعة التحديثية لمغرب الاستقلال، ممّا عمّق إحساسها بالخيبة التاريخية، وجعل الخوف من مغرب / الغد حالة متمكّنة منها، أمام تهافت الأصيل من القيم السياسية والاجتماعية والثقافية وحلول أخرى نفعية غربية بدلا عنها. وهي الانتكاسية /الفكرية والسلوكية التي حدّدت مصائر الشخصيات المغربية في الرواية. فاختار شعيث صديق إدريس والمناضل في صفوف الحركة الوطنية المغربية-الانعزال، والتصوّف بعد أن شهد تحوّل هيمنة الغرب السياسية، إلى هيمنة حضارية كرّست أشكال حضوره في المجتمع المغربي، ومن ثمّ عمّقت أنماط تبعية الذات المغربية له، بحكم العلاقة غير المتكافئة التّي أصبحت تربط الإنسان المغربي مع الغرب، كحضارة متقدّمة، ومتطوّرة تستطيع أن تتحدّاه في شتّى المجالات"(46).

أمّا إدريس فلم يجد بدّا- هو الآخر- من الانعزال، بعد أن التبست عليه مسالك البحث عن الذات، وتأصيل الكيان في مجتمعه المغربي، وقد شهد انهيار أحلام جيله، بسبب تهافت القيم، وإفلاس الأحزاب، وخواء الواقع، وعطب الإرادة، وانسداد الأفق، " فبدلا من أن يوفّر هذا الواقع الجديد إمكان التطوّر أكثر في طرائق التحرّر الاجتماعي، والسياسي نجده يكشف عن طبيعة الحركة السكونية التّي انتهى إليها المجتمع العربي في المغرب"(47). وبقي في انتظار ما قد يسفر عنه المستقبل من جديد الأحداث، والتحوّلات. وهي حال الانتظار التي رفضتها صديقته"مارية" وفضلّت عليها مغادرة المغرب للالتحاق بصديقتها "لاره" بباريس، بسبب يأسها من تغيّر الواقع المغربي نحو الأفضل، وإحساسها – هي الأخرى- بانغلاق الأفق.

وهي مصائر دّالة على عسر تكوين الهوّية، وبلورة المفيد من سماتها في مناخ سياسي واجتماعي وثقافي مغربي لم تتحدّد بعد اختياراته، ومن ثمّ لم تتضّح معالمه.

غير أنّ الأزمة تتجاوز الذات المغربية الباحثة عن هوّيتها العربية والساعية إلى تأصيل كيانها، لتطال الآخر/ الغرب الأوروبي، الذي تحوّل لدى الكاتب إلى موضوع تأمّل وانتقاد، مماّ يربك صورته مثالا ليقرنها بالنسبية، بسبب ما آلت إليه القيم الإنسانية فيه من تهافت بحكم استشراء القيم النفعية للمجتمع الرأسمالي، والتي حوّلت الفرد إلى كائن مستلب، ومشيّء. وهو الموقف الانتقادي الذي جسّده الكاتب من خلال شخصية يوليوس/ نموذج الغربي الأوروبي المأزوم بسبب مادّية حضارته، التي يئس من إمكانية تحقيقها للنبيل من القيم الإنسانية. يقول: "سئمت كلّ حركة تافهة، ويئست من الغيوم والمداخن"(48).

أمّا "لارة" النموذج الدّال على النزعة الإنسانية فقد خيّرت الانكفاء على الذات، بعد أن فقدت -هي الأخرى- الثقة في حضارة بلدها/ الغرب، وأدركت استحالة تحقيقها للسلام والرخاء العالميين.

إنّ الوعي بالذات يقوم في رواية: "الغربة" على رؤية انتقادية لواقع المغرب المتخلّف- قبيل الاستقلال- كما أنّ الوعي بالآخر ينهض هو الآخر على رؤية انتقادية لحضارة الغرب، تربك صورته مثالا، في مسعى كشفها عن حقيقته مثالا مغلوطا أو بالأحرى وهما. وهو ما تؤكدّه رواية الكاتب الثانية: "اليتيم"(49). والتي كتبها بعد مضي العقدين من الزمن، عن روايته "الغربة"، وعن استقلال المغرب. ويرصد الكاتب فيها واقع مغرب الاستقلال، ويعرض علاقة الذات بالآخر الأوروبي في وجهه الحضاري بديلا لوجهه الاستعماري. فغربة ذات

البطل/ إدريس الباحث عن تجذير هوّيته في النص الأوّل، تتعمّق في هذه الرواية، لتتحوّل إلى إحساس باليتم تتعالق دلالاته الواقعية والرمزية إذ تتكثّف .

ـ فهو اليتم/ الذاتي، في مواجهة الذات لذاتها، وقد تعمّق لديها الإحساس بانتفاء القيمة لانعدام الدور في واقع المغرب/ الخواء. شعور انسحاق يحملها على إهمال المظهر لاستعصاء الظهور طليعيا، وعلى الضياع في الشوارع والمقاهي لعطالة وجودها الفكري/ والاجتماعي، وعلى ممارسة سلوك استعذاب إيلام الذات، بعد أن عمّق فقدان الأب والابن والأمّ استلذاذها الوحدة.

ـ وهو اليتم/ الاجتماعي، في مواجهة الذات/ الواقع المغربي في تخلّفه، والوضع العربي في انكساره على إثر هزيمة 1967، وموت جمال عبد الناصر سنة 1970، ممّا يجعل صورة الأب/ المرجعية تمتزج بصورة الأب الروحي/ الرمز، التي يمثلّها جمال عبد الناصر. فيأخذ الرثاء أبعادا متعدّدة: رثاء الذات لذاتها بفعل تحوّلها إلى كيان خاو، ولمجتمع مغرب الاستقلال الذي يتواصل تخلّفه، وتتعمّق تبعيته للغرب الأوروبي في أشكال جديدة، وللذات القومية في فقدها لرمزها جمال عبد الناصر، وما آل إليه الواقع العربي من تردّ لأوضاعه، واستلاب لشعوبه. وهو ما يفصح عنه الكاتب/ على لسان شخصية الكندور في قوله: "أجنحة الكندور منشورة على السكّة من البوغاز إلى الصحراء- يومها كان الذين يقولون: إنّ العروبة قدر وسلاح يُرثون أباهم، وكنت أنا مشغولا بالبكاء على أبي الدم واللحم(50).

وهي حال الانسحاق التي ولدّت حال ارتباك حسّ البطل / إدريس بالهوّية التي بدت له مجرّدة من كلّ معنى، وفاقدة لكلّ قيمة، في واقع التخلّف والاستلاب والهزيمة. يقول: "الآن لا أرغب في حمل أيّ ورقة تعريف،الحرّية عندي ألاّ يسجّل إسمي في دفتر من دفاتر الإدارة. نعم كلّ شيء عندي مستعار"(51).

ـ وهو اليتم/الحضاري في مواجهة الغرب، الذي تحولّت هيمنته السياسية على المغرب المستعمر إلى هيمنة ثقافية وإيديولوجيةو حضارية على مغرب الاستقلال، تجسّدت في شخصية "ماريه" نموذج المسخ الأوروبي للذات المغربية: نموذجا دالاّ على الذات العربية. فقد توّصل الغرب الذي أقامت به على مدى خمسة عشر عاما إلى أن يجعل منها النموذج المجسّد للمجتمع الرأسمالي الغربي، في تشييئه للإنسان، وتحويله إلى آلة مسخّرة لنشر مبادئه الايديولوجية، وخدمة مصالحه المتنوّعة، وتحقيق غاياته في البلاد التي كان يستعمرها، بكلّ الوسائل، حتّى الدينية منها، تكريسا لتبعية تلك البلاد له في شتّى المجالات. وهو ما تجلّى في تسخيره ماريه العائدة إلى المغرب جاسوسة في إهاب باحثة، لتقترف الخيانة العظمى، في حقّ وطنها، وهوّيتها اللذين تنكّرت لهما بفعل المسخ الذي عمّق لا انتمائها، وهي الحاملة للجنسية الأمريكية.

صورة بشعة يرسمها الكاتب للغرب، ليكشف من خلالها تهافت قيمه الحضارية مثالا مغلوطا، باعتبار "أنّ الوجهين القديم والجديد للغرب ليسا غير وجه واحد، وأنّ الوجهين الحضاري والمستعمر ليسا غير وجه واحد، هو الوجه البشع الذي راح يفرض نفسه على المغرب العربي"(52).

وهو الوجه الذي نتعامل معه اليوم، وفي ضوئه يتحتّم علينا إعادة النظر في هوّيتنا العربية، وتحديد أشكال مواجهتنا له حفاظا على مقوّماتها الأصيلة، أمام تزايد التحدّيات،التي تشكّل العقبات التيّ تحول دون إيجاد هذه الذات / الهوّية، موقعا لها في الواقع المعاصر.

كلّ ذلك يجسّد موقف إدانة عنيف وحادّ للغرب يمثّل ردّ فعل على عنف الغرب الحضاري وحدّة تعامله مع مغرب الاستقلال: نموذجا دالاّ على البلاد العربية المستعمرة.وهو موقف حاسم لا يتهيّب من إعلان القطيعة النهائية مع الغرب في صورته العدوانية واللاإنسانية، حيث انكشف على حقيقته عدوّا لدودا، وخصما عنيدا، وعنيفا شكّل ولا يزال الخطر الأساسي على الهوّية العربية: كينونة وصيرورة. "فالعداء للغرب

هنا يتجاوز كلّ شكل من أشكال الارتباط به حتّى لو تعلّق الأمر بجوانبه الايجابية"(53).

وهو الموقف الذي مثّل تطورا نوعيا في منظومة عبد الله العروي الفكرية، وفي مسيرته الأدبية سيتكرّس أكثر في روايتيه : "الفريق"، و"أوراق"(54).

ففي النص الأوّل يتأصّل الفكر العربي لدى عبد الله العروي، وإن بدا في صورة الهوّية العربية الحائرة أمام تعدّد الاختيارات المعروضة أمامها في شتّى مجالات الحياة، ومن شتّى الأجناس والقارات. وهي الحيرة التي تقترن بالحسّ القومي وإسهامات الذات العربية في الحضارة الإنسانية، يفصح عنها سرحان في قوله: "نحن العرب لم نكن أبدا أجلافا حتّى في جاهليتنا، شاركنا في الحضارة القديمة بالنيابة حتّى قبل أن نساهم فيها بالأصالة. طال بنا الزمن وعفّت عن أرضنا آثار الفواجع

نفهم الآي حسب هوانا
نقول دنيانا لعب ولهو
و نقول لا خوف علينا
نحن هنا باقون ما بقيت الأرض ثابتة"(55).

أمّا نصّ "أوراق"، السيرة الذهنية الروائية للكاتب فقد كشف عن ملامح الهوّية الذهنية للذات من خلال شخصية إدريس، الذي يمتزج في وعيه الحسّ الوطني بالذات المغربية، بالحّس القومي بالذات العربية. وهو الوعي الذي يصوغ في ضوئه منظوره لقضية فلسطين(56)، ولقضية الوحدة العربية ورمزها جمال عبد الناصر ومنزلته عند العرب(57)، قبل أن يؤكّد في خاتمة "أوراق" أنّه أصبح أكثر مغربة وعروبة وإسلاما، ممّا ينهض علامة دالّة على تجذّر الهوّية العربية في فكره ووجدانه وإن شاب منظوره لها بعض الارتباك أحيانا(58).

فوعي عبد الله العروي بهوّيته العربية يسم فكره الايديولوجي، وممارسته الروائية، ويهيمن عليها سواء بسواء. فهو عندما يستخدم ضمير المتكلّم (إنّا)، فإنّه يقصد به(نحن) : الأمّة العربية، وهو ما نمثّل له لهذا المقطع من : "أوراق" :

"إنّنا أصبحنا نعيش في عالم أصبحنا غرباء فيه، لم نعد نعرف كيف نتصرّف لأنّنا نسينا كلّ شيء. كنّا في وقت مضى قوّة فاعلة فوق هذه الأرض وانتصرنا على غيرنا وحكمنا نصف المعمورة حتّى خاف منّا القاصى والداني... ولكن.."(59).

وهكذا يقوم وعينا بذاتنا- في نظر عبد الله العروي المفكّر والروائي- على الآخر الكامن داخل ذلك الوعي، ومن ثمّ يرى أنّ ما يحدّد الغرب/ موضوعا ويحدّدنا نحن/ هوّية هي الفكرة التي نحملها عنه وعن أنفسنا سواء بسواء. وهي التي تحدّد المنظور الذي نتعامل به مع الذات في علاقتها مع الآخر. وهو المنظور الذي يبدو مرتبكا بسبب تجاذب المعاصرة والأصالة للذات.

ثمّ إنّ هذا الغرب لا يرقى في تصوّر عبد الله العروي إلى النموذج المثال باعتبار ما أفرزته حضارته من تهافت قيمي، شيأ الإنسان ليحوّله إلى آلة مسّخرة لخدمة مصالحه. وبناء على ذلك فإنّه لا يرى فرقا بين وجهي الغرب الاستعماري/ والحضاري، إذ هما في الحقيقة وجه واحد لغرب عدواني ولاإنساني. وقد مثلت أعمال عبد الله العروي الروائية إلى جانب كتاباته الفكرية علامة دالّة على الوعي المضادّ للغرب، والقائم على إعادة النظر إليه، وأشكال التعامل معه، بمنأى عن التعصّب، وفي كنف الوحدة. وهو ما يفصح عنه في قوله "فبينما الإنسانية تقاوم التعدّد وتواجه القضاء، نحن جميعا ضحيّة حنين ليس هو حنين بقية العالم.."(60).

إنّ التجارب الروائية التي اخترنا أن تكون مادّة هذا البحث لا تمثّل في حقيقة الأمر- إلاّ نماذج دالّة على تواتر حضور أسئلة الهوّية في الكتابة الروائية المغاربية- ذات التعبير العربي-. وهو ما يقوم دليلا على وعي مبدعيها لما يتهدّد وجود هذه الهوّية من أخطار مصدرها الآخر/ الغرب/ الأوروبي والأمريكي سواء بسواء. ومن ثمّ لم يكن في وسعنا الإتيان على مجمل التجارب والنصوص التي اتخذت من الهوّية تيمة مركزية في متونها الحكائية.

غير أنّ هذه التجارب الروائية التي قمنا بتحليلها جسّدت منظورات مختلفة ومتنوّعة للهوّية، ممّا أكسبها سمة الديمومة بسبب انفتاحها وتطوّرها في رصد علاقة الذات بالآخر الذي شكّل موضوعها. وهي العلاقة التّي حدّدتها التطورات السياسية، والتحوّلات الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية التي شهدتها بلدان المغرب العربي في تاريخها الحديث والمعاصر.

ويمكن أن نستخلص من بحثنا قضية الهوّية في السرد الروائي المغاربي -المكتوب بالعربية- الاستنتاجات التالية:

- إنّ المنزلة المهمّة التي حظيت بها قضية الهوّية- ولا تزال- لدى كتّاب الرواية المغاربية- ذات التعبير العربي تكشف عن افتتان الفكر المغاربي الحديث والمعاصر بمسائل التاريخ والهوّية والخصوصية، باعتبار أنّ موقع البلدان المغاربية المتاخم لأوروبا يسّر التواصل معها، والتعامل والمقارنة.

- إنّ سيرورة الرواية المغاربية - ذات التعبير العربي تعكس في جوهرها مسيرة بحث كتّابها عن هوّيتهم في شتّى تجلّياتها، وسعيهم إلى إثبات كيانهم الحضاري، في عالم غربي معاد لهم، حوّل هيمنته السياسية على شعوبهم التي منحها الاستقلال إلى هيمنة حضارية عمّقت أشكال تبعيتها له.

- إنّ تعدّد المنظورات لإشكالية الهوّية في الكتابة الروائية المغاربية، يكشف عن رؤية دينامية للهوّية، لا تجعل من محدّدات الماضي/ النموذج الأمثل، وإنّما تستثمر منجزات الحاضر من خلال علاقة الذات بالآخر، والذي يشكّل جزءا منها، إذ يتداخل معها، ليشكّل موضوعها في مرحلة الاستقلال. وقد أفرز هذا التعدّد تنوّعا في المواقف من الذات/ والآخر، وتباينا في الرؤى المتصلة بمفهوم كليهما، وتفاوتا في درجات الوعي، ممّا يفيد أنّ السبيل الصحيح لإدراك الذات والوعي بها لم يتّضح بعد وبالشكل الأمثل لدى كتّاب هذه الرواية المغاربية.

فالهوّية لدى محمود المسعدي تأصيل للكيان في مواجهة الغرب/ الضدّ، أو لا تكون، بينما هي عنفوان الاستلاب لدى عبد المجيد بن جلّون الذي يدرك الغرب مثالا يحدّد الذات، ويؤطرها، ويبلور معالم هوّيتها. أمّا لدى عبد الله العروي فهي الذات المتخلّفة والحائرة في تحديد أشكال تعاملها مع الغرب/ العدوّ، وسبل مواجهته في ظلّ تنامي أخطاره الناجمة عن اتّساع أشكال هيمنته الحضارية، التي تحدّد أنماط تفكير الذات، وسلوكها ومذاهب وجودها، ومن ثمّ علاقتها غير المتكافئة بالآخر، ممّا يعلّل ما يسم الذات / الهوّية من أشكال تبعية واستلاب في ظلّ العولمة. وهو ما يجعل الوعي بالذات مرتهنا بالوعي بالآخر، كما هو لا كما يجب أن يكون.

الهوامش والإحالات

1) هشام علي بن علي: وعي الذات ووعي الآخر، استعادة النهضة أم الدعوة لفكر نهضوي جديد، مجلّة: "المسار". (التونسية)، العدد 15، مارس 1993، ص 58.
2) المرجع نفسه: ص 59.
3) المرجع نفسه.
4) ملتقى الإبداع... و الهوّية القومية، كلمة هيئة التحرير، مجلّة "الوحدة"، السنة الخامسة، العدد 58/ 59، جويلية/ أوت 1989، عدد خاص عن الابداع والهوّية القومية، ص 5.
5) المرجع نفسه.
6) المرجع نفسه.
7) أحمد اليابوري : الرواية العربية، والوعي القومي، ضمن العدد الخاص لمجلّة "الوحدة" حول " الابداع والهوّية القومية" ص49.

8) اردموته هللر : الغرب في مرآة الشرق مجلّة "فكر وفنّ"، (الألمانية)، العدد40، السنة 20، 1984، ص 35.

9) د. مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية، عالم المعرفة، العدد 118، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، صفر 1415هـ-أغسطس آب1994 م، ص 100.

10) أنظر حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1974، ص 126، وكذلك، د. مصطفى عبد الغني، الاتجاه القومي في الرواية. . .سبق ذكره، ص ص18-20.

11) د. مصطفى عبد الغني، الاتجاه القومي في الرواية. . ص20.

12) د. حسن حنفي : محاورة د. محمّد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب، تقديم جلول فيصل دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب 1990، ص63.

13) لحميداني حميد، في التنظير والممارسة، منشورات عيون، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 126

14) د. مصطفى عبد الغني : الاتجاه القومي في الرواية، ص 122.

15) د. حسن حنفي : مقدّمة في علم الاستغراب، ص14.

16) د. محمّد عابد الجابري : إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، بحث منشور ضمن كتابه: التراث وتحدّيات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ص35.

17) نشر محمود المسعدي أحاديث روايته، حدّث أبو هريرة قال بين 1939 و1956 بالمجلاّت التونسية الصادرة آنذاك. فنشر "حديث العمى"، و"حديث الأبد"، بـ"الزمان" 26 جانفي 1939، وحديث القيامة بـ"المباحث" عدد 5 أوت 1944. وقد نشرت الأحاديث كاملة سنة 1973 عن الدار التونسية للنشر.

18) محمود المسعدي، مولد النسيان، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.

19) ماجد صالح السامرائي: حوار مع محمود المسعدي، مجلّة: "الحياة الثقافية" (تونس)، السنة السادسة، جانفي- فيفري 1981، عدد 13، ص ص 51-52.

20) توفيق بكار : الإفاقة على أوجاع التاريخ العاصف، ضمن تقديمه لرواية "حدّث أبو هريرة قال" دار الجنوب للنشر، تونس، ص ص39-40.

21) محمود المسعدي : "حدّث أبو هريرة قال". . ص15.

22) توفيق بكّار : الإفاقة على أوجاع التاريخ العاصف.

23) المرجع نفسه : ص30.

24) يمكن أن نمثّل لذلك بالحركة النقابية التي قادها محمد علي الحامي بين 1924 و1926، وما عقبها من مدّ شعبي، تجلّى في قيام عديد المظاهرات وحصول عديد الإضرابات بين سنوات 1932-1938، توّجتها انتفاضة 9 أفريل 1938. وهو ما أوقع محمود المسعدي في نوع من التناقض بين المبادئ التي يؤمن بها، وقوّة الواقع، بوضّحه الناقد توفيق بكّار، في قوله: "ما كان يعنيه تحليل التجربة التاريخية على حقيقتها بقدر ما كان يهمّه أن يؤكد موقفا ذاتيا متأزما استوحاه من فلسفة ما. فلسفة نيتشه. وكان من أئمته في التفكير" أنظر : توفيق بكّار : " الإفاقة على أوجاع التاريخ العاصف"، ص33.

25) المرجع نفسه: ص37، شكل مثل هذا الجواز في شكل غامض إلى عالم آخر مطلق نهايات أعمال محمود المسعدي الأدبية. ففي مسرحية "السدّ" تحمل الرياح غيلان بعد انهيار السدّ وفي قصّة "السندباد والطهارة" تحوي طهارة الأعماق السندباد بعد أن اختنقت نفسه بنتونة الوجود.

26) المرجع نفسه.

27) ماجد صالح السامرائي: حوار مع محمود المسعدي، سبق ذكره ص57.

28) المرجع نفسه ص61.

29) عبد المجيد بن جلّون : في الطفولة، مكتبة المعارف الرباط، (د.ت).

30) يعدّ" نصّ في الطفولة" السير الذاتية الثانية في الأدب المغربي الحديث بعد نصّ " الزاوية" للتهامي الوزّاني، والصادر سنة 1942.

31) عبد المجيد بن جلّون في الطفولة ص 350.

32) المصدر نفسه، ص349.

33) تبنّى هذا الرأي كلّ النقاد الذين درسوا هذا النصّ. انظر على سبيل المثال:
ـ أحمد البابوري : فنّ القصد في المغرب (1914-1966)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلّية الآداب، الرباط، 1967 ص174. حيث يقول: "إنّ هدف الكاتب من وراء عمله الروائي ليس حسب ما يبدو مجرّد سرد لأحداث تتعلّق بحياته الخاصة بل إقامة مقارنة هادفة بين الحياة في مختلف أشكالها الاجتماعية والتربوية والسلوكية والأخلاقية والفكرية، في قطرين أحدهما في قمّة الحضارة والآخر في حضيض الانحطاط".
ـ البشيرالوادنوني(الناقوري): مشكل المضمون في الأدب المغربي: الرواية المغربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1977، ص 98.
ـ لحميداني حميد: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1985 ص 254.
34) عبد المجيد بن جلّون : في" الطفولة" ص117.
35) د. مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية. . ص387.
36) د حسن حنفي : علم الاستغراب، ص 38
37) د عبد العزيز حمودة: المرايا المقعّرة نشر عالم المعرفة/ أغسطس2001، العدد 272 الكويت، ص51.
38) لحميداني حميد : الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي. ص 255.
39) د. مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية . . ص152.
40) عبد المجيد بن جلّون: في الطفولة، ص ص99-100.
41) المصدر نفسه ص 117.
42) اردموته هللر: الغرب في مرآة الشرق. . سبق ذكره، ص 35.
43) عبد الله العروي: الايديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة محمّد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت ص 24.
44) عبد الله العروي: أوروبا الفكرة والأسطورة والوهم، مجلّة " فكر وفنّ"، العدد44، العام 23، 1986، ص 43.
45) عبد الله العروي : الغربة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1971.
46) لحميداني حميد : الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي . . ص276.
47) د. مصطفى عبد الغني : الاتجاه القومي في الرواية، سبق ذكره، ص 127.
48) عبد الله العروي : الغربة . . ص44.
49) عبد الله العروي : "اليتيم".
50) الرواية: ص 171.
51) الرواية: ص 16.
52) د. مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية، ص 133.
53) لحميداني حميد : الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي ص 358.
54) عبد الله العروي:
- الفريق: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
- أوراق: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 1989.
55) عبد الله العروي: الفريق . . ص 255.
56) عبد الله العروي: أوراق، ص 92.
57) الرواية : ص 172.
58) يتجلّى هذا الارتباك في اعتباره العرب الذين وفدوا على المغرب قبل ثلاثة عشر قرنا غزاة شأنهم في ذلك شأن الرومان والأتراك. انظر: "أوراق"، ص 56.
59) الرواية: ص 206.
60) عبد الله العروي، أوروبا الفكرة والأسطورة والوهم، ص 46.

الهــويّــة ومؤتلف الاختــلاف

أحمد الحذيري

مدخـــل :

الهُويّـة - إذ رُمنا التبسيط وقبل الخوض فيما هو معقّد أكثر هي ما يحدّدُ كلّ شخص وتعيّن اختلافه عن الآخرين، وهذا معناهُ - منذ المنطلق أنّ هذه المكوّنات للهويّـة تدخل فيما يمكن تسميته بوضع الشخص في ثقافة معيّنة ومجتمع معين ولا مفرّ تبعا لذلك من تحديد هذه الهويّـة وفي هذا المستوى. بكونها هويّـة اجتماعيّـة تتشكّل منذ الطفولة ويبدأ هذا التّشكّل حين تنتفي الحاجة إلى التّعرّف الذي تحدث عنّـهُ فرويد Freud وهو الذي يتجسّد في أولى مراحله في ذلك الرباط العاطفي مع الأشياء. الهويّـة كما جاء في أبحاث عديدة لإيريك هـ. إيركسون (Erik.H.Erikson) تنْبثق مع الرّفض الإنتقائيّ والتمثّل التفاعلي لما يتعرّف عليه الطفل من علاقات مختلفة بينه وبين الأشياء، كما تنبثق من تسرّب لكلّ ذلك على هيئة جديدة، على نحو جديد خاضع هو بدوره إلى المسار الذي بمقتضاه يحدّد مجتمع من المجتمعات عنْصُرًا أفقيّـا من عناصره ويعترف به باعتباره كائنا في طور التّشكّل سيتقبله. كما هو فيما بعد.

Elle surgit de la répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications de l'enfance ainsi que l'absorption dans une nouvelle configuration qui à son tour, dépend du processus grâce auquel une société identifie un jeune individu en le reconnaissant comme quelqu'un à devenir ce qu'il est et qui, étant ce qu'il est, est considéré comme accepté» p. 167. Adolescence et crise). (1)

وتبتدئ علاقة الذات بالأنا حين ينظر إنسان إلى ذاته. هنا تبدأ اللحظة التي يشعر فيها الإنسان بأنه أنا/ الآخر. وتتعدّد الأنا، ويُحتّمُ إدراكُها الخروج منها على حدّ عبارة الشاعر والباحث المصري علاء عبد الهادي في بحث له بعنوان «شعريّـة الهُويّـة ونقض فكرة الأصل : الأنا بوصفها أنا أخرى (2). الأنا يحتّمُ إدراكُها كذلك الاحتفاظ معها بمسافة تسمح بكشفها. فاختلافها عمّا يحاورها وَمَعَهُ لا ينفي المُخْتلِفُ بل يؤكّد حضورَه في هذه الأنـا، يؤكّد حلولهَ فيها وبذلك لا تكون الأنا في مستوى الإدراك إلاّ اختلافًا.

(Jean Pagels) c'est de l'identité qu'est née la différence.

هذا على مستوى الفرد في مجموعة ما، في مجتمع ما ولكن إذا وسّعنا الدائرة أكثر وتجاوزنا قليلا هذه التّوطئة المجرّدة نسبيّـا إلى ما هو عملي وراهن وسألنا أنفسنا : ما هي مقوّمات هويتنا ؟

هذا يقوم أكثر من سؤال عن هذه النّون المضاف إليها كلمة هويّة، «هويّة النحن» : منْ نحنُ ؟ هل تعني الهويّة التّونسيّة ؟ الهويّة العربيّة ؟ الهويّة الإسلاميّة ؟ الهويّة العربيّة الإسلاميّة أم الهويّة العربيّة والإسلاميّة ؟ (العربيّة الإسلاميّة بدون واو العطف ≠ الهويّة العربيّة والإسلاميّة).

ستفضي هذه التّساؤلات وكثير غيرها إلى تحديد الآخر المختلف عنّا ثقافيّا لنَصل إلى تحديد العلاقة بين المجموعة الثقافيّة والاجتماعيّة التي ننتمي إليها والآخرين، أولئك الذين لا يشكّلون جُزْءًا من هذه المجموعة، نَصِلُ إلى تحديد العلاقة بيْنَ تنوّع الشعوب والوحدة البشريّة» والعبارة لسفيتان تودوروف Tzvetan Todorov في «نحن والآخرون» (ترجمة رُبَى حمّود) Nous et les autres.

لنصل إلى ذلك نبدأُ بمحاولة اختزال مقوّمات الهويّة التونسيّة في دائرة أولى. ونَتوسّل هنا بالدستور التونسي الذي يُحدّد تونس باعتبارها بَلَدًا دينُه الإسلام ولغتُه العربيّة. اللّغةُ هنا لا تثير إشكالا ولكن يَبْقَى الإنتماء إلى الإسلام هو الذي يقتضي التوضيح.

فعنْ أيِّ إسلام نتحدّث؟

قد يبدو السؤال استفزازيا ولكنّه في الواقع ليس كذلك. فالدين الإسلامي هو دين أكثر من مليار بشر موزّعين في القارات الخمس. وإنّ أتباعه ينتسبون في أغلبهم إلى ما يسمّي بالعالم الثالث أي إلى أكثر مناطق العالم تخلّفا في الميادين الاقتصادية والعلمية والتقنية والصحية والتربوية. ولا يخفى ما للتخلّف في حقول المدنيّة الحديثة عموما من انعكاس في المستوى الفكري والسياسي وحتى الأخلاقي.

ويمثّل العرب اليوم أقليّة من بين المسلمين بينما تنتمي الأغلبية إلى أجناس وقوميات ولغات وحضارات مختلفة، بل متباينة قد تُخوّل (قد مع المضارع تفيد الشكّ أو على الأقلّ عدم القطع أو الجزم)، قد تخوّل إذن الحديث عن إسلام «آسيوي» وآخر «زنجي» في مقابل الاسلام «العربي» نظرا إلى تعدّد الحساسيات الدينية بتعدّد العوامل البيئيّة والتاريخية رغم ما يجمع المسلمين، من جهة أخرى، من العوامل التي تجعل منهم أمّة واحدة (3).

يقول الأتراك : «إن الأكراد مسلمون فقط فيما لو قورنوا بالمشركين». ويريدون من ذلك القول إن الأكراد غير مكتفين بالإسلام، بل يشوب إسلامهم الكثير من العناصر الدخيلة. فالإسلام لم يشبع حاجتهم الثقافية والحياتية، ولذلك نبشوا روحا قديمة أصيلة فيهم، وعدّلوها كي تساوق الإسلام، أو بالأحرى عدّلوا الإسلام كي يكون دينهم على هيئة تديُّنهم الموروث الذي هو عنوان هويتهم وتاريخهم.

وقد نشأ عن ذلك دينٌ مركّب من الإسلام والزرداشتية، ليتأثر من ثم بحركة التشيُّع العامة، وتفرّعه تاليًا إلى ملل ونحل شتّى كاليزدية والعلي إلهية وأهل الحق والعلوية... ولا يفوت المؤلّف رصد وتصنيف الإسلام الكردي في صيغة الطرقية الصوفية، كالقادرية والنقشبندية والبكتاشية... ليصل في الأخير إلى درس جدلية القبيلة والإسلام السياسي بين الأكراد في وقتنا الحاضر وما أفرزته هذه العلاقة من حركات أصولية كردية عديدة ومتضاربة (4).

أعود للسؤال عن أيّ إسلام نتحدّث ؟

الجواب: «إنّ الإسلام الذي نؤمن به وندعو إليه هو إسلام الاجتهاد المتواصل والتجديد المستمرّ وهو الإسلام الذي يتمثّل تطورات العصر ويسايرها ويتّخذ موقفا من أمّهات المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم. والمطلوب اليوم من الفقهاء والعلماء والباحثين في شؤون الدين القيام بدور يعزّز ديننا الحنيف ويرفع من شأن وطننا ومكانته بين الأوطان والأمم».

نحن نبحث في مقوّمات هذا الدين عمّا ما من شأنه أن يعلي مكانة تونس بين الأمم ويعزّز لحمة أبنائها وارتباطهم وتضامنهم.

الإسلام إسلاماتٌ إذن، هناك إسلام سُنّي وإسلام شيعي وإسلام زنجي وإسلام آسيوي وإسلام كردي، الإسلام يتجلى في الواقع تجليات مختلفة وإن كنّا نشعر جميعا أنّه إسلامٌ واحدٌ، فهو واحد ومتعدّد إذن. ولذلك حين نقول إن تونس دينها الإسلام ولُغتها العربيّة ينبغي ألاّ يغيب عنّا أنّ ما يبدو لنا مؤتلفًا من عناصر الهويّة هو في واقع الأمر مختلفٌ، أي حتّى فيما يبدو لنا واحدًا فمنه الهويّة متعدّدة...

سآخذ ضَفة أخرى، أمرّ إلى التّوسّط، والتّوسط اعتدال وتوازن، أمر إلى البحر الأبيض المتوسّط، هذا البحر الذي حدّده فرناند برودال قائلا: «ماالبحر الأبيض المتوسّط، إن لم يكن ألف شيء في ذات الوقت؟ إنّه ليس مشهدا مفردا من مشاهد الطبيعة، بل هو عددٌ لا يحصى من المشاهد، إنّه ليس بحرًا واحدًا بل عدّة بحور متعاقبة... إنّه ليس حضارة بعينها بل هو مجموعة حضارات متراكبة الواحدة فوق الأخرى».

هذا تعريف لا يختلف فيه إثنان مهما اختلفت بلدانهم المتوسطيّة، بل أكثر من هذا المتوسطيون جميعا موقنون أن لا شيء تحصل في هذه الدنيا إن لم ينجز أو قلْ إن شئت لم يهيّأ في خوضه رغم تبعات التاريخ وشروخ الماضي، ورغم الصيحات المتتالية للقضاء على أسباب التلوّث عموما والتلوّث البيئي على وجه الخصوص ذاك الذي يمثّل تذكرة سفر (من دون رجعة) إلى الجحيم!... إنّه التلوّث الذي لا يموت عليه النّخل فقط بل لا يموت عليه النخل والزيتون وسائر النّبات، إنّه التلوّث الّذي يقضي على البلاد وعلى العباد رغم صيحات الفزع، صيحات من لم ينفكوا يؤكّدون أن البحر المتوسّط قد ضجر من الحروب، وآن الأوان إلى مراجعة العلاقـات ومقوماتها وإرسـاء قواعـد شراكة حقيقية ودائمة تجعل الإنسان في المتوسّط متصالحًا مع عمره الثقافي (Age culturel) أي مع عصره، وهذا معناه تصالحه مع ماضيه المتعدّد ومع مستقبله الكوني وهويّته الحقيقية. وهذا هو جوهر «المتوسّطيّة»، وهي أوسع من أن يختزل في التعاون المتوسّطي بين الضّفة الشماليّة والضفة الجنوبيّة وبين أبناء الضفّة الجنوبيّة فيما بينهم على أهميّة هذين الإطاريْن للتعاون وعلى أهمية الهاجس الأمني والبعد الإقتصاديّ.

إنّ جوهر «المتوسطيّة» لا يمكن بأيّة حال أن يتحقّق بمجرّد إرساء شراكة أورو - متوسطية في المجال الإقتصاديّ بما يقلّص مثلا من الهجرة والهجرة كما نعلم جميعا هي نتيجة من نتائج النقص في التنمية في الضّفة الجنوبية للمتوسّط ولارتفاع نسب النموّ الديمغرافي فيها، والهجرة كما نعلم جميعا تمثّل مشكلة جديّة بالنسبّة إلى أوروبّا. هذه مسألة شائعة في المتوسّط وقد تحول دون تعزيز المتوسطيّة. ولكنّها ليست العائق الوحيد لأن النزاهة تقتضي منّا أن لا نهمل الواقع وتبعاته، يقتضي منّا أن لا نهمل ذلك الخوف من الآخر وسوء التفاهم والمركّبات، ولا نهمل ذلك الآخر البديهي المتمثّل في اعتقاد الغربيّ، الإنسان الغربيّ في تفوّقه، ممّا يزيد في تعميق الهوّة بين أوروبا والضفّة الجنوبيّـة للمتوسط، يزيد في كثافة الحاجز بين الضفتين، ذلك الحاجز الوهمي الذي يحول دون التفاهم المنشود - الحاجز الناتج عن اختلافات موضوعيّـة تحيل شروخ الماضي والقريب ولكن أيضا تعود راهنا إلى تلك الأفكار المسبقة وتلك العصور النمطيّة التي تمنع التواصل الأمثل وتمنع ساكن المتوسّط في إيطاليا من أن يفهم «المتوسطيّة» كما يفهمها الفرنسي أو اليوناني أو التونسي أو اللبناني وهذا لا يتقلّص إلا بالتربية على المتوسطيّـة. و «المتوسطيّـة» بتعبير موجز هي حالة ذهنية وطريقة كينونة، ولعلّها في نهاية الأمر

وفي الظرف الراهن درع واق وحصن لدرء تبعات العولمة السلبيّة، تلك التي تريد أن تقضي على الخصوصيات وتسعى جهدها إلى نقل مركز الثقل الحضاري والثقافي من المتوسط إلى المركز العالمي الجديد في ظلّ اللاّنظام العالمي الجديد.

المتوسطيّة هي ذاك الإستعداد لدى الأفراد والجماعات لقبول تشعّب تركيبة العالم وقابليته للتلاقح وتقاطع الهويات تلك التي ترفض أن تقنع بالصّفاء والنّقاوة ولكنها لا تعرف، منذ القديم إلاّ الاختلاط «فمن الهويّة ينشأ دوما الاختلاف». والعبارة لجان باجال (Jean Pagels).

فالمتوسطيون جميعا معنيون بتحديد ملامحهم المتوسطيّة لا هي شرقيّة ولا غربيّة تماما كشجرة الزيتون التي لم تكن منذ الأزل وأصبحت مرافقة للإنسان المتوسطي الباحث عن أصله وفصله ووصله.

نحن جميعا نسعى إلى رسم معالم ونحت مقوّمات هويّة متوسطيّة لا تستهين بالتكتلات الإقليمية لأن الدفاع عن المتوسطيّة كذلك لا تعني بالضرورة دعوة إلي التقوقع الجغرافي والإنسحاب الثقافي، إنّه الدفاع النابع من الايمان بهويّة أوسع من الهويتين الإقليميّة والوطنيّة بما يتناغم مع هذه الأخيرة ويعطيها دفعا آخر نحو الغيرية (Altérité) التي تعتبر بوجه من الوجوه مثليّة (Une autre mêmeté).

الحلم كبير، حلم بناء متوسط، حلم إرساء صرح المتوسط، إرساء جسر - مهما كان صغيرا - يعانق من خلاله بحرنا المتوسط ضفتيه ويحضنُ أمواجه المتشابكة بنسائم الإعتدال والتسامح والعقلانيّة والتّفتح والتضامن رغم ما يبدو من عناصر الاختلاف بين سكان المتوسط، ذاك هو الائتلاف في الإختلاف. وذاك ما قصدنا إليه بقولنا : الهويّة ومؤتلف الاختلاف. الهويّة هي المسار وليست إرساء، وعلينا نحن أن نحدّد هذا المسار وأن نتعهّده دوما حتّى لا تتحدّد وجهاته وتوجهاته في دوائر أخرى.

الهوامش والإحالات

1) المراهقة والأزمة (Adolescence et Crise) ص 167.
2) عالم الفكر عدد 1. المجلد 36، يوليو - سبتمبر 2007. ص ص 275 - 331.
3) الاسلام والحداثة ص 14.
4) د. التوهامي العبدولي : إسلام الأكراد ص.ص 9 - 10.

الشّخصيّة والمشاركة الاجتماعيّة

جعفر حسين

في إطار التساؤل الإبستيمولوجي والسوسيولوجي الذي يدرس علاقة فرد / مجتمع، تندرج مقالتنا هذه حول الشخصية والمشاركة الاجتماعية، هذه الشخصية التي لم تعد موجودة في عالم المثل والتجريد والمطلق، كذلك بالنسبة للمجتمع الذي لم يعد المسطر الوحيد لأفعال الفرد بل فتح المجال للأفراد للتعبير عن اختياراتهم.

ولكن من ناحية أخرى فإننا سندرس هذه المشكلية في إطار سوسيولوجي وسنهتم بدواعي طرح هذه العلاقة أي الشخصية والمشاركة الاجتماعية، وذلك من خلال طرح سؤالين مركزيين هما:

- ماهو الإطار المعرفي الذي يحرك هذه العلاقة؟
- كيف نستطيع ربط العلاقة بالتحولات العالمية اليوم؟

في بداية تحليلنا سنسعى إلى إبراز الإطار الابستيمولوجي لدراسة هذه العلاقة المشار إليها في عنوان الدراسة.

من الناحية الكرونولوجية، نلاحظ هيمنة للتصورات الكليانية والشمولية في الإنتاج السوسيولوجي الكلاسيكي، فالمساءلات الكبرى هي كيف نفسر المجتمع وبأيّ مقاربة نحلله؟ وأي وحدة تحليل نختار؟ إننا نرى في هذا الإطار مرجعيات متعددة (الوظيفة، البنيوية، النسقية، الماركسية).

لتحليل المقاربة الأولى سنعمد على **إميل دوركايم**(1) كمثال لهذه المقاربات (2)، فماهي أسس هذه المقاربة من خلال بعض أعماله السوسيولوجية؟ (3).

إن نظريات **دوركايم** (1858 - 1917) في علم الاجتماع، ولاسيما تلك التي تعالج تقسيم العمل، والانتحار والأشكال الأساسية للحياة الدينية، يسكنها سؤال هوبس الكلاسيكي عن النظام الاجتماعي الذي أعيدت صياغته بطريقة مستحدثة : ماهي الأولويات التي تدمج الأفراد في المجتمع؟ وبناء على أي شروط تكون نشاطاتهم متلائمة مع المحافظة على نظام اجتماعي متماسك؟ وبناء على أي شروط يشعرون أنهم متضامنون مع بعضهم البعض؟ وبأي آليات يكون استقلال الفرد متلائما مع وجود نظام اجتماعي؟.

إن إحدى المساهمات الأساسية لدوركايم تكمن في تبيانه بصورة نهائية حدود المفاهيم الاصطناعية والإرادوية للنظام الاجتماعي. وفي مؤلفه «في تقسيم العمل الاجتماعي» (4)، يعارض سبنسر وبشكل عام جميع الذين يحاولون تفسير التعقيد المتنامي لنظام تقسيم العمل انطلاقا من الآثار المفيدة اجتماعيا وفرديا التي يسببها. فحسب **دوركايم**، يتطور تقسيم العمل بطريقة مستمرة عبر التاريخ، وذلك ليس لأنه مفيد وإنما باعتباره عملية آلية تذكر بنيتها بنظرية داروين عن التطور. إذ يتميز نظام ما قد نسميه اليوم الأدوار، وهذه

التغيرات بدورها لها أثر لرد فعل ريجابي حول «الكثافة الخلقية والاجتماعية». ويؤدي النمو الأساسي للكثافة الاجتماعية والخلقية إلى نشوء عملية ذاتية الرعاية ذات مجرى تطويري: تتطور الأشكال الأساسية للتضامن في اتجاه ثابت: فالتضامن الآلي، الذي يميز المجتمعات التقليدية يخلي المكان تدريجيا للتضامن العضوي أو التكاملي. إن نصيب القانون القمعي المميز للتضامن الآلي، يتضاءل بالنتيجة، في حين يتزايد تدريجيا نصيب القانون التعاوني. ولكن العملية التطويرية، تستتبع في الوقت نفسه، تطورا مستمرا للفردية «والأنانية». وكنتيجة لتطور التضامن العضوي، تمارس الفردية أثرا مذيبا على التضامن نفسه.

أما كتابه الانتحار (5) فإن دوركايم يطور ويستعيد احدى الاستنتاجات الأساسية لكتاب تقسيم العمل الذي ميز فيه بين نوعين من المجتمعات. من جهة أولى، المجتمعات ذات التضامن الآلي، حيث يرى الفرد نفسه مشابها للآخرين، وليس لديه، بالتالي، إلاّ وعي ناقص لفرديته. ومن جهة ثانية، المجتمعات ذات التضامن العضوي الخاص بمرحلة متقدمة من التطور، حيث يميل الفرد، على العكس، إلى إضفاء جوهر فريد على نفسه. ففي المجتمعات ذات التضامن الآلي، يكون الفرد قطعة من كل غير قابل للانقسام. أما في المجتمعات ذات التضامن العضوي، فيميل الفرد، على خلاف ذلك، إلى الإحساس بأنه منعزل عن الهيئة الاجتماعية.

إن الفرضية الأساسية للانتحار هي كما يقول **إميل دوركايم** «سعادة» الفرد، يتعلق بقوة «الروابط» بين الفرد والمجتمع: ينبغي ألا تكون الروابط وثيقة جدا ولا منفصلة جدا. ولكي يثبت هذه القضية يستعمل مؤشرا هو معدلات الانتحار من خلال متغيرات الدين (الكاتوليك- البروتستانت) الحالة المدنية (المتزوجين، العزاب)...

إذن المجتمع بالنسبة **لدوركايم** يختلف عن المجموع الحسابي المكون له، لذلك لا يمكن تعريفه انطلاقا من الأفراد.

إن الظاهرة الاجتماعية عنده ملزمة للأفراد على حد السواء، فليس الفرد حرا في اتّباع النظام الاجتماعي أو الخروج عليه، فإلزامية الظاهرة بأنها صادرة عن قوة تعلو على الأفراد «ويمكن معرفة الضّاهرة الاجتماعية بأنها تنطوي على قوة قاهرة خارجية وبأنها تباشر هذا القهر على الأفراد» (6). ولكن هذا الضغط والقهر ليس استبداديا.

إن وحدة التحليل عنده هي المجموعة وليس الأفراد، ولذلك سيهتم دوركايم في تفسيره بالمحددات الاجتماعية، أي البحث عن العوامل الخارجية التي تمكننا من تفسير ظاهرة اجتماعية معينة، مهيمنة حتّى سنوات الستين. ومنذ نهاية سنوات الستين برزت نظريات في Holisme فإذا كانت الكليانية الفعل منذ 1970 وتدعّمت في القرنين الثامن والتاسع عشر مع مرجعيات في الأدوار للفاعلين الاجتماعيين (روسو - توكفيل...) ومن ثم أحدثت النقلة التاريخية والإبستيمولوجية برزت في الطرح الألماني الذي تأثر جدا بعلم النفس.

إننا نستشهد في هذا الإطار بعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (7) وبشخصية ثانية وهو ريمون بودون صاحب نموذج تحليل الفردانية المنهجية (8).

تشير أعمال ماكس فيبر (+186 - 1920)(9) إلى معين من التوترات الملازمة لكل تأمل سوسيولوجي. ولكنها لا ترفض نفسها فقط بواسطة الدقة التي تم بواسطتها مناقشة بعض الاحراجات المركزية في علم الاجتماع، إذ لم يكن حلها.

أولا، لقد كان فيبر أول من رأى بوضوح أهمية مفهوم الفعل. فهو يشير بوضوح كبير إلى وجهيه في تعريفه لعلم الاجتماع، «هذا العلم الذي يسعى إلى فهم النشاط الاجتماعي بواسطة التفسير، ومن هنا التفسير السببي لكيفية حدوثه ولآثاره».

كما أن مفهوم فيبر للفعل - أو النشاط - يتم تحديده فورا بواسطة مفهوم النشاط. فالفعل أو النشاط الاجتماعي- ينبغي إذن أن يفهم بالمعنى الذي يعطيه إياه الفاعلون، وهذا المعنى ليس ذاتيا فقط ولكنه متبادل الذاتية، بما أنني

لا أستطيع أن أربط معنى بفعلي الخاص دون أن آخذ بعين الاعتبار الجواب الذي أستطيع أن أستبقه من شركائي. هذا الاستباق يكون قائما على أساس إلى حد ما، ويصبح صحيحا بشكل مطابق إلى حد ما.

إن علم الاجتماع كما يفهمه فيبر هو علم تفسيري. لكن هذا التفسير ليس كما يقال اليوم «حلا للرموز» أو ترميزية. فغايته فهم المعنى الذي يعقله الأشخاص على مواقعهم الخاصة.

وبمقدار ما ينبغي عدم خلط «الفهم» مع تأويل اللاوعي الاجتماعي، ينبغي كذلك عدم اعتبار «الذاتية» التي يتحدث فيبر عنها الجوهر الوحيد للفرد وحده، وإنما الفاعل ضمن إلزامات وضعه حيث يكون بالطبع لمقاصد الفاعلين الآخرين الأهمية الكبرى.

إن إصرار فيبر على الحديث عن «الفعل» و«المعنى الذاتي»، يدفعه إلى وصف علم الاجتماع الخاص به ليس فقط بالفردي وإنما «بالعقلاني» كذلك. وإن هذين الوصفين مقترنان بشكل وثيق. وبالفعل، يتمتع الفرد الفيبري بعدد من الخصائص - ولا سيما خصائص التنسيق بين الوسائل والغايات وتقييم الاحتمالات التي تعرض له. بهذا المعنى هو عقلاني. ومن الطبيعي أن هذا التعبير لا يعني أبدا بالنسبة لفيبر أن الفاعلين (العناصر) الاجتماعيين يتمتعون جميعا، دائما وأبدا، بسلم من الأفضليات الواضحة، وأنهم يمتلكون معلومات كاملة وسيطرة تامة على مواردهم وبيئاتهم، حتّى ولا مجموع الأفعال الفردية أو محصلتها ترضي متطلبات العقلانية الجماعية. وتقوم «العقلانية» السوسيولوجية لفيبر ببساطة على الافتراض أن معنى أفعالنا تتحدد بالنسبة لمقاصدنا ولتوقعات الآخرين.

عموما فإن شخصية ماكس فيبر تأثرت بالاقتصاد السياسي الكلاسيكي (10) الذي يركز على الأفراد باعتبارهم عاقلين كما يبرز أهمية المصلحة الشخصية في التفكير، فبالنسبة لماكس فيبر: موضوع السوسيولوجيا هو الأفعال الاجتماعية وعلى عالم الاجتماع أن يلاحظ الفاعلين الاجتماعيين، إذ أن أفعالهم لها مدلول ومعنى.

إن دور البحث هنا هو إعادة بناء منطق الفاعلين الاجتماعيين ليس باعتبارهم أفرادًا مستقلين كليا عن المجتمع بل باعتبارهم يتحركون في إطار قوانينه دون تغييب لذواتهم الحرة والمتمتعة بهامش من الحرية والاستقلالية.

ومن ناحية أخرى نجد في شخصية ريمون بودون صاحب نموذج تحليل «الفردانية المنهجية» تدعيما للمقاربة الأولى وهي «نزعة ترى أن تفسير الظواهر الاجتماعية تتكون من تفاعل الأفراد بعضهم مع بعض بما يحمل هؤلاء الأفراد من قيم وأهداف وخصائص مميزة»(11).

وهي نزعة تعود بالأساس إلى المجتمعات الصناعية الحديثة، ففي هذه المجتمعات يعتبر الفرد الوحدة المرجعية الأساسية، سواء بالنسبة إليه بالذات أو بالنسبة للمجتمع. إن الفرد هو الذي يقرر مهنته ويختار قرينه وهو يتحمّل «بحرية تامة» مسؤولية معتقداته وآرائه. كما أن إستقلاله الذاتي أكبر مما هو عليه في المجتمعات «التقليدية».

ولقد سعى ريمون بودون إلى تطوير هذا الطرح وضرب عليه الأمثال في تحليلاته التجريبية وفي محاضراته النظرية (بودون وبوريكو 1982).

يقول كل من بودون وبوريكو في «المعجم النقدي لعلم الاجتماع»: «علم الاجتماع... لا يمكن أن يقوم إلا على أعمال فرد، بعض أفراد أو عدد من الأفراد المتفرقين. لهذا السبب يجب أن يتبنى، حصرا المناهج الفردوية»(12).

يتوصل بودون إلى إعلان مبدإ الفردية المنهجية التي يعبر عنها بكلمات عامة «...شرح ظاهرة اجتماعية، يعني الأخذ بعين الإعتبار دائما أنها نتيجة للأعمال الفردية» (13).

أو بطريقة أكثر دقة: «بطريقة عامة، نقول إننا نلجأ إلى المنهجية الفردية عند وجود الظاهرة ب، أو مسار الظاهرة ب، أو عندما نحلل بشكل صريح العلاقة بين الظاهرة ب، والظاهرة ج، مع الأخذ بعين الاعتبار أنها نتيجة لمنطق سلوك الأفراد المنضوين تحت هذه الظاهرة أو هذه الظاهرات»(14).

فالمشكلة التي تطرحها الفردية المنهجية تصبح عندئذ وبشكل خاص مشكلة التقاء واندماج المصالح والسلوكات الفردية، دون افتراض أن interactions الاجتماعي هو أمر آخر غير نسق نتائج التفاعلات تصبح مهمة الفردية المنهجية ليس في إحصاء الأدوار المفروضة، بل تفحص كيف يضطلع الفاعلون بالأدوار وكيف يفصلون في الأدوار الثانوية المعروضة عليهم ووفق أي أصول يحكمون.

إن ريمون بودون يعطينا مفهوما للفرد باعتباره فاعلا اجتماعيا (15) قادرا على تفسير التحولات التي تعتري المجتمع والتي أصبحت في نظره تعزى إلى قدرة أفرادها على التفكير والاختيار، وعلى العمل والإنتاج، وعلى تحسين أوضاعهم الخاصة، إلى حد جعله يعتبر المجتمع نسيجا من الأفراد والعلاقات والتفاعلات التي تربط بينهم، وهو بالتالي نتاج لأفعال هؤلاء الأفراد. ويجد مفهوم ريمون بودون جذوره في الحقيقة انطلاقا من معاينته لظاهرة الفردانية، وهي ظاهرة ناتجة عن تفكك جملة من الهياكل التقليدية التي كان الفرد ينتسب إليها، والتي كانت توفر له بعض الضمانات وتحد من مبادراته الذاتية في نفس الوقت، إذ تفرض عليه بعض الالتزامات كالالتزامات العائلية والثقافية.

هذه المقاربة إدماجية أي إدماج الفرد وتحقيق توازنه سواء تعلق الأمر بالثقافة أو المجتمع. وإنها تنطلق من أن تفسير أي ظاهرة من الظواهر في جميع الميادين العلمية فإنه يتوجب إعادة إكتشاف دوافع الأفراد الضمني بالظاهرة.

هو مفهوم مركزي في هذه المقاربة، لكن السلوك الفردي ليس إلغاء Les Motive. إن مفهوم الدوافع للسلوك الجماعي وإن الظاهرة الفردية ليست إلغاء للظواهر الجماعية. ولكن لا يجب نكران دور الفرد بحجة تأثير الضغط الاجتماعي.

إن وحدة التحليل عند المقاربة الثانية هو الفرد لكنها مقاربة تقلص من وطأة البنى الاجتماعية على الأفراد وليس الفرد مستقلا تمام الإستقلال عن النسق العام وهو المجتمع.

إذن بناء على هذا الإطار التاريخي والمعرفي، نتبين أن هناك نقلة في الاهتمام النظري إزاء موضوعات المجتمع. فبعد أن هيمنت التصورات الكليانية والشمولية في الفكر السوسيولوجي الكلاسيكي من هيمنة للنظام والبنى والأنساق إلى تراجع هذا التمشي، فأصبح الفرد يحتل مكانة بارزة في التحاليل النظرية المعاصرة والحالية(15).

ولكي يكون تحليلنا أكثر إجرائية سنبرز طبيعة هذه العلاقة في إطار التحولات العالمية اليوم، لكن قبل ذلك سنحدد مفهومي «الشخصية الأساسية»كمفهوم يلجأ إليه علماء الاجتماع وعلماء النفس في دراستهم للسلوك الفردي والجماعي وهي السمات الرئيسية المشتركة بين أفراد مجتمع ما على مستوى السلوك.

هذا المفهوم وضعه كاردينار كتجاوز للنظرية النفسية التحليلية لفرويد، ولكن الأهم من ذلك هو ميكال دوفران فذلك ليس سوى أحد العناصر لشخصية الإنسان الكاملة، وهي نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية في ذلك الإنسان. ويوهب كل شخص إلى جانبها طبيعة بشرية تربطه بالمصير الكوني وهو يوهب أيضا مزاجا فرديا يجعل منه عينة فريدة (16).

ومن المعلوم أن كاردينار يرى أن هذه المرتبة الجزئية للكائن التي هي الشخصية الأساسية مرتبطة بما يسميه «مؤسسات أولية» حيث تتداخل الانضباطات التربوية الأساسية والروافع الاقتصادية والإتجاه العام لنشاط المجموعة، وهي تفرز بدورها مؤسسات ثانوية مثل الأدوات السحرية والأنساق الدينية.

أما المشاركة الاجتماعية فنقصد بها مجموع المساهمات التي ينجزها الفرد في إطار مؤسسات ثانوية مثل الأدوات السحرية والأنساق الدينية.

أما المشاركة الاجتماعية فنقصد بها مجموع المساهمات التي ينجزها الفرد في إطار مؤسسات المجتمع المختلفة

وذلك في إطار علاقاته الاجتماعية أو دوره في إضفاء ديناميكية في الواقع الاجتماعي.

إذن من خلال مفهومي «الشخصية والمشاركة الاجتماعية» سنحاول أن نتناول هذه المسألة في إطار التحولات العالمية اليوم، فكيف ذلك؟

كيف أن هذه الظاهرة لم تكن [...] إن ما نشير إليه في هذا السياق وعندما نقوم بدراسة ظاهرة العولمة (17) اختلفت حولها التعريفات ولكن سوف نركز على بعضها (18).

لقد كان ظهور المصطلح الخاص بالعولمة (Globalisation) في بداية الأمر في الموضوعات المتعلقة بالمال والتجارة والاقتصاد، إلا أنه لم يعد مصطلحا اقتصاديا بحتا، لأنه تجاوز مجال الاقتصاد، لكونه نظاما عالميا، أو يراد له أن يكون كذلك ليشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال، فضلا عن السياسة والفكر.

إن المصطلح المشار إليه هي ترجمة للكلمة الفرنسية Mondialisation التي تشير إلى جعل أي شيء ينظر إليه في مجال كوني، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي يبعد عن كل مراقبة، وهنا يقصد بالمحدود بصورة رئيسية معنى الدولة التي ترتبط بإقليم معين وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك ونقل البضائع والسلع، فضلا عن بروز مصطلح الأمن القومي على حماية الدولة والخارج في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، أما اللامحدود، فيشار إليه بكلمة (العالم) أو الكون.

وعلى ضوء ذلك، فإن العولمة مفهوم عولج في دراسات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغير في المجالات كافة، وهذا يعني أن هناك خطّا جديدا وعلاقات اجتماعية مادية ونفعية تستبعد كل المفاهيم القومية والعرفية والعائلية والدينية الخاصة. ومن هذا المنطلق يرى المهتمون بالشؤون الدولية أن الأمور السياسية والأحداث والأنشطة في الوقت الحاضر لها بعد عالمي متزايد.

وقد قدمت لنا الباحثة مها ذياب بعض التعريفات لشخصيات فكرية وسياسية، ومن بين هؤلاء جيمس روزناو، أحد أساتذة السياسة الخارجية في الولايات المتحدة، إذ يقول: «يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل: الاقتصاد والسياسة والثقافة والايديولوجيا، وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود وانتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتائج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة» (19).

ويقدم من جهة أخرى صادق جلال العظم تعريفا بأنها «هي حقيقة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ» (20).

وتضيف تعريفا لمحمد الأطرش الذي يعرف العولمة بأنها «اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة وانتقال الأموال والقوى العاملة والثقافات والتقانة ضمن إطار من رأسمالية حرية الأسواق وتاليا خضوع العالم لقوى السوق العالمية، مما يؤدي إلى اختراق الحدود القومية وإلى الانحسار الكبير في سيادة الدولة، وأن العنصر الأساسي في هذه الظاهرة هي الشركات الرأسمالية الضخمة متخطية القوميات»(21).

وبعد هذا التمهيد سنحاول تحليل بعض المستويات، الاقتصادية والاعلامية والسياسية (22)، ففي مستوى الطرح الاقتصادي للعولمة (23) فلقد أظهرت التحولات الاقتصادية العالمية في أواخر السبعينات إتجاها في النمو الاقتصادي والاجتماعي بدأ يهيمن شيئا فشيئا وهو اتجاه اقتصادية السوق الحرة، التي تترك للسوق «العشوائي» حرية تنظيم هياكله. وقد أجمع الباحثون على أهمية دور المقاولات في عمليات الإنماء والإبداع لأن السوق وحدها ستحدد نجاح المقاولة أو فشلها. ذلك أنه بمنطق السوق يخلق واعز الربح والخوف من الخسارة حتما ديناميكية اقتصادية تعود بالفائدة على الجميع.

ومن نتائج هذه النظرية التخلي عن سياسة الأسعار

السليمة والتوازن بين العرض والطلب، وعن تدخل الدولة في السوق، وتقلص دور الاقتطاعات الجبائية التي تصبح ضعيفة وبسيطة. ولكن النتيجة التي تهمنا هنا هي أن النظام العالمي الاقتصادي بما فيه التجارة العالمية ونسب الصرف قد أصبح يقوم على قاعدة حرية السوق وهيمنته.

ولكن الظاهرة الاقتصادية الجديدة هي ظهور ما يسمى بالرأسمالية الطفيلية التي تعتمد «الخروج عن قوانين الجباية» وتخلق سوقا موازية وترتبط عضويا بأمكنة القرارات السياسية، فتتحكم في تطور الأسواق وتعالج تذبذباته. محصورة في جانبها الاقتصادي من خلال ظهور قوى اقتصادية تختلف ودورها عن القوى الاقتصادية التقليدية حيث أن المنطق الذي يتأسس عليه الخطاب الاقتصادي اليوم قائم على التكتل في شكل مؤسسات عملاقة وضخمة، وكذلك على فاعلية المنافسة المتنامية والقدرة على ملاءمة قانون السوق والتكيف مع ظروفه.

وفي قراءتنا لظاهرة العولمة في مستواها الإعلامي فسيكون هناك دور لتكنولوجيا الإعلام والإتصال في عولمة الاقتصاد (24).

فمن الثابت إذن حسب الباحث يحيى اليحياوي، على الأقل من الناحية الكرونولوجية لتتابع الأحداث، أن مرحلة عولمة الاقتصاد والمؤسسات الإنتاجية قد تزامنت ومرحلة عولمة الإعلام والإتصال والرموز، وكذلك المؤسسات المنتجة والمروجة لها، ولا سيما مؤسسات الإعلاميات والاتصالات وتقنيات ومحتويات السمعي - البصري.

وانطلاقا من ذلك فلم يتردد البعض في وصف اقتصاد نهاية القرن العشرين واقتصاد القرن الحادي والعشرين باقتصاد الرموز، باعتبار أن المعطى التكنولوجي المركزي الذي جعلته وسائل الإعلام والإتصال ممكنا يتمحور حول اللامادية والسرعة والآنية والشمولية...

لم يعد السوق العالمي إذن، في ظل ظاهرة العولمة، مجرد فضاء مادي تتم من خلاله العمليات التجارية والمالية، بل أضحى ملتقى إعلاميا كوكبيا في إطاره تبادل المعطيات والتحكيمات المالية.

إنه إعلاميا بفضل تنامي وسائل الاعلام والاتصال أصبحت المعلومة تتمتع بقدرة على الإتساع والانتشار وتقلصت فكرة «الحدود» الكلاسيكية التي تركز على الإحتماء والانغلاق على الذات والتركيز على ما يسمى بـ «الثوابت».

إن المرحلة التاريخية الراهنة قائمة على ما يسمى بـ «عولمة الإعلام» وهي عولمة غير مفصولة عن البعد الاقتصادي، وقد عبر عنها أحد الباحثين بأنها «اختزال العولمة فيما عرف أحيانا برسملة العالم فإنه يجري تناول عمليات وآليات عولمة الإعلام والاتصال بوصفها إما قطاعا متناميا في الاقتصاد المعولم، أو من وسائل قوى السوق والشركات متعددة الجنسية في دمج الأسواق والترويج والاستهلاك (25).

وهي كذلك سلطة تكنولوجية ذات منظومات معقدة، لا تلتزم بالحدود الوطنية للدول وإنما تطرح حدودا فضائية غير مرئية، ترسمها شبكات اتصالية معلوماتية على أسس سياسية واقتصادية وثقافية وفكرية، لتقيم عالما من دون دولة ومن دون أمّة ومن دون وطن، هو عالم المؤسسات والشبكات التي تتمركز وتعمل تحت إمرة منظمات ذات طبيعة خاصة، وشركات متعددة الجنسيات، يتسم مضمونه بالعالمية والتوحد على رغم تنوع رسائله التي تبث عبر وسائل تتخطى حواجز الزمان والمكان واللغة، لتخاطب مستهلكين متعددي المشارب والعقائد والرغبات والهواء (26).

وهنا يأتي دور الصور والمضامين والرموز العابرة للقوميات عبر وسائل الإعلام والمعلومات في الترويج للعولمة وتدعيم التدفق الحر للمعلومات. وهنا لسنا أمام تقويم لذلك بالايجاب أو السلب وإنما هدفنا تحليل المسألة وبيان وقوعها.

إن تجاوز مفهوم «الحدود» بمعناه الكلاسيكي يجعلنا نتعرض إلى طبيعة العولمة من الناحية السياسية وبالتحديد إلى علاقة العولمة بمؤسسة الدولة (27) إذ نتأمل ما طرأ

على دور الدولة منذ بزوغ عصر الدولة القومية منذ خمسة قرون يبين لنا أن هذا الدور كان يتوجه باستمرار للتغير من عصر إلى آخر، وأن الذي يحدث الآن يمكن أن ينظر إليه على أنه يمثل بدوره تغيرا في دور الدولة، كما أنه ينظر إليه على أنه تراجع عام وانحسار. فعندما نتعرض إلى الحقل السياسي فإنه تقليديا محصور ضمن نطاق محلي باعتبار أنها من اختصاص الدول الوطنية التي تحرص على تدعيم مصالحها ضمن الإطار الجغرافي والوطني الذي تتحرك فيه، وهذا الحصر لدور الدول الوطنية المجال السياسي في بعدها المحلي والقطري يجعل لهذه الدول القدرة على المحافظة على سيادتها وممارسة جملة من الصلوحيات على مختلف العناصر المكونة لها (أفراد، مؤسسات، وثروات...).

هذا دور الدول الوطنية في المنظومة الكلاسيكية ولكن إثر المستجدات العالمية خلال التسعينات، سيتغير هذا الدور التقليدي للدولة، فهي لم تعد معزولة عما يسمى «النظام العالمي الجديد». فكل دولة وطنية لا يمكنها أن تصدر قرارات بطريقة معزولة عما يحصل في العالم بأكمله.

وتكرس هذا الأمر ببزوغ نجم الشركات المتعددة الجنسيات، فكان على الدولة القومية في العالم الثالث أن ترخي قبضتها شيئا فشيئا على الاقتصاد والمجتمع تحقيقا لمصالح هذه الشركات.

إذن في إطار هذه التحولات، شهدنا في هذه السنوات نموا ملحوظا لدور المجتمع المدني العالمي وهذا المجتمع المدني العالمي يتمثل في المنظمات الدولية غير الحكومية وهي عبارة عن هيئات مستقلة نسبيا عن الحكومات الوطنية وعادة ما تكون لها فروع وأعضاء في مختلف أنحاء العالم، للدفاع عن بعض القضايا الإنسانية.

هذا الإطار العالمي الجديد سوف يكون له تأثير مباشر على واقع المجتمعات بمعنى أن هذه المنظمات غير الحكومية ستدفع العديد من البلدان إلى إرساء وبناء مؤسسات ومنظمات، فالغاية من ذلك تدريب الأفراد ومختلف عناصر المجتمع المدني لتكوين جمعيات ومنظمات تسير نفسها دون التعويل كليا على موارد الدولة.

وهنا تأتي العلاقة بين الشخصية أي الفاعل الاجتماعي كطرف بارز في هذه العملية ومدى قدرة هذا الأخير على الإندماج مع بقية الفاعلين الاجتماعيين لصياغة تقاليد تفكير وممارسة جديدتين تختلف عن السابقة، فتتقلص شيئا فشيئا فكرة الاتكالية والانتظار باعتبارهما فكرتين تقلل من المبادرة والفعل.

إن مشاركة الفرد داخل المجتمع من هذه الزاوية تصبح إيجابية دون أن تقلص من دور المجتمع كمؤسسة تنظم الأفراد، وكذلك إلغاء شخصية الإنسان كفاعل قادر على أن يبادر ويفعل في فضاء يشعر فيه أنه يحقق فيه ذاته الاجتماعية من ناحية، والدخول في شبكة علاقات من أجل الرقي بمجتمعه من ناحية أخرى.

إذن نلاحظ أن هناك تلازما في إطار هذه التحولات العالمية بين الفرد والمجتمع ضمن قراءة من جملة القراءات لذلك دون الإنخراط في تأويلات منسجمة أو متناقضة مع تفسيرات أخرى.

والأكيد أن هذه العلاقة ليست يسيرة فهناك مكبلات وعراقيل وتعثرات وكذلك موجة من الانتقادات على ظاهرة العولمة وإنعكاساتها السلبية على المنطقة العربية (28)، وهو أمر لا يمكن تناسيه وتجاهله بهذه البساطة إضافة إلى تعقد الوضع العالمي وتشابكه. لكن المهم هو القدرة على التأقلم مع الواقع وتغيراته جدلا ومحاورة، تفاوضا وتمسكا ببعض الأسس.

بناء على هذه المحاولة نرى دراستنا للشخصية في علاقتها بالمشاركة الاجتماعية تأتي في إطار هذه العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع وخاصة ضمن التحولات العالمية الحالية وبروز أكثر للمجتمع المدني (29).

وهنا علينا العودة إلى عناصر التنشئة الاجتماعية، كيف نرسخ في الفرد المساهمة في النسيج الاجتماعي، كيف ندفع به إلى المبادرة وكيف ندربه على الحوار وفهم الآخر وصياغة علاقات اجتماعية جديدة.

كل هذه التساؤلات لا تكون إلا بإعادة فهم الأدوار الاجتماعية من جديد إذ يجب دراسة ذلك في علاقة مع توقعات وانتظارات مختلف الفاعلين الاجتماعيين.

وهذا الجهد ليس بجهد فردي وإنما يأتي في إطار التدريب والفهم العميق وغير المرتجل لهذا التحول المستمر للأدوار والمواقع إما في إطار المجتمع المحلي أو في إطار التغيرات العالمية المتسارعة.

وفي ختام ذلك سنستشهد بنص بوذيّ قد يدفع إرادة الحياة من جديد ويفتح وعيا جديدا بالمستقبل: «من يملك ناصية الحياة، لا يفرق كثيرا بين عمله ولعبه، بين كدحه وفراغه، بين عقله وبدنه، تعليمه واستجمامه، بين حبه ودينه... لا يكاد يعرف هذا من ذاك. إنه ببساطة يتبع رؤية للتفوق في أي شيء يفعله، تاركا للآخرين أن يقدروا ما إذا كان يعمل أو يلعب. أما هو فإنه دائما يفعل كليهما».

الهوامش والإحالات

1) اميل دوركايم، عالم اجتماع فرنسي (1858 - 1917).

2) سنستعرض ذلك في إطار الضوابط المنهجية.

3) ريمون بودون وفرنسوا بوريكوا، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة د. سليم حداد، الطبعة الأولى المنشورات الجامعية بفرنسا 1986.

4) Durkheiem (E), De la Division du travail social, Paris, F. Alcan, 1893.

5) Durkheiem (E), Le Suicide, étude, sociologique, Paris, F. Alcan, 1897.

6) Durkheim (E), Les règles de la méthode sociologique, (1895), P.U.F 1986 (22ème éditions) p 52.

7) ماكس فيبر، عالم اجتماع ألماني (1864 - 1920).

8) ريمون بودون، عالم اجتماع فرنسي 1934.

9) ريمون بودون وفرنسوا بوريكوا، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سابق صص 345 - 436.

10) Weber (M), économie et société, Paris, Plon, 1979.

11) إيان كريت، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، أفريل / نيسان 1999 عدد 244 هامش ص 110.

12 - 13 - 14) المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سابق ص 287.

15) Corcuff (P), Les nouvelles sociologiques, Nathan, Université p13.

16) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، طبعة 1 ماي 1984 ص 155.

17) سوف تكون دراستنا مرتبطة بالإشكالية المطروحة بعيدا عن الإستعراض المعرفي.

18) سنركز في هذه الدراسة للإجمال وليس لتجاوز كتب ومراجع أخرى مهمة، على دراسة الباحثة مها ذياب، تهديدات العولمة للوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، السنة 24، العدد 276 (2/ 2002) ص 151 - 152.

19) لمزيد التوسع أنظر مداخلة الأستاذ فتحي التريكي «موت الايديولوجية أكذوبة ايديولوجية» ملف أنجزته مجلة الملاحظ التونسية تحت عنوان «الإنسان المعولم إلى أي مصير يسير» الأربعاء 30 ماي 2001 ص ص 34 - 35. وانظر كذلك، جعفر حسين، «بعض منطلقات الإنسان المعولم» صحيفة الصباح التونسية الأحد 27 أكتوبر 2002 ص 10.

20) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 136.

21) صادق جلال العظم، «ماهي العولمة» الطريق بيروت، السنة 56، العدد 4 تموز/يوليو - آب/اغسطس 1997 ص 34.

22) تعرضنا لهذه المستويات لا يلغي أهمية المستويات الأخرى.

23) محمد الأطرش «العرب والعولمة: ما العمل» ورقة قدمت إلى العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، وصدرت في مجلة المستقبل العربي، السنة 20 العدد 229 آذار/ مارس 1998، ص 124.

24) يحي اليحياوي، في العولمة والتكنولوجيا والثقافة: مدخل إلى تكنولوجيا المعرفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى كانون الثاني يناير 2002 ص 16 - 19.

25) النظر إلى سمير أمين، تحديات العولمة، مجلة شؤون الأوسط، العدد 71 أفريل 1998 صص51 - 62.

26) السيد أحمد مصطفى عمر، إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك مجلة المستقبل العربي، السنة 23، العدد 256 6 / 2000 ص 70.

27) من أهم الدراسات في تحليلها لهذه العلاقة دراسة أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، جلال أمين، «العولمة والدولة» مجلة المستقبل العربي، السنة 20 العدد 228 شباط / فبراير 1998، ص 157.

28) من أهم الدراسات التي وردت في هذا السياق دون التغافل عن دراسات أخرى، ما ورد في ملف بعنوان «العولمة وآفاق المستقبل في الوطن العربي» مجلة المستقبل العربي، السنة 26 العدد 293 تموز / يوليو 2003.

29) لمزيد فهم كيفية تطور المجتمع المدني، النظر إلى مقال محمد عابد الجابري، هوامش حول مفهوم المجتمع المدني 1، المجتمع المدني في شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد 415، 10/01/ 2000 ص ص 36 - 37.

ثوابت الهويّة وتحدّيات العولمة

مصطفى عطية

يعيش العالم على إيقاع ظاهرة العولمة، وتضطرم المواقف والآراء والأفكار على صفيح ملتهب. فطفح المصطلح تلوكه الألسن وتتقاذفه الأقلام عند اللزوم تارة، وغير اللزوم في أغلب الأحيان. وتلك، حتما، من أهم مكونات "الظاهرة" فالناس يستنبطون "الشرعية" للإبحار اللغوي والفكري والإيديولوجي عبر الظواهر الطاغية، ويصبحون ملتزمين بإبداء الرأي فيها. فمن خصوصيات "الظواهر" أنها تضع الناس، ولو للحظات على درجة واحدة من "الكفاءة".

وفي خضم هذا الغليان صدرت التآليف، ونظمت الندوات المتنوعة، فتعددت المفاهيم والقراءات والتحاليل، وتباينت ردود الفعل، وظهرت الفوارق عديدة وواضحة بين الذين استوعبوا خلفيات المسألة وطبيعة آلياتها، والذين هزّهم الانبهار ورمى بهم بعيدا عن جوهر القضية.

وشهدت، ساحة النشر العربي، تبعا لذلك، صدور العديد من التآليف ذات الصلة، جزئيا أو شموليا، بالقضية السائدة، وبدت أغلب صفحاتها ملتهبة، ومحملة بذالك الحماس الأزلي الذي طبع الفكر العربي منذ الثلث الأول من القرن الماضي. فلقد تعودنا أن لا نتناول المسائل الهامة إلا إذا ما استبدت بنا مفاعلات الحماس وطوقنا هدير التشنج !! وهذه مسألة قديمة ومتجددة، لكن الذي يثير الانتباه، ويدفع إلى أقصى حالات الارتباك، هو تلك الهوّة العميقة التي تفصل بين مقاربات الآخرين، ومقاربات الأغلبية من مفكرينا العرب، فهم يفكرون بمنطق النصر ونحن نتحدث بمنطق الهزيمة، هم يتطلعون إلى المستقبل ونحن نتدثر بالماضي، هم يبحرون داخل أعماق الظاهرة ويضعون الخطط لتأمين النجاح في التعامل معها ونحن ندعو إلى التعبئة لمواجهة الخطر الداهم، وكأن العولمة موجهة ضدنا أساسا، أو أن العرب معنيون وحدهم بسلبياتها ومخاطرها.

إنه "التمركز الحمائي" المدمّر لمقومات المناعة.

صحيح أن العولمة، في سياقها العام، ظاهرة مربكة بسبب ما طرأ على مدلولات الأمكنة والأزمنة من تغيير، وصحيح أيضا أنها تتضمن مخاطر عدة بفعل الوضع الجيوسياسي الجديد في العالم، والذي يستند إلى الجنوح الأحادي للقوة الوحيدة في الكون. ولكن لا بدّ من أن ندرك جيدا أننا نعيش عصرا انتقاليا بجميع المقاييس، لا قدرة لنا على إيقاف تقدمه، بل إن قدرنا الاندراج في سياقه لكي لا نبقى على هامشه.

فالعولمة من هذا المنظور هي التحدّي المفروض علينا لتأكيد وجودنا وتثبيت إضافتنا وكسب الرهانات الآنية والمستقبلية المطروحة في مجتمعاتنا، خاصة وان الوضع العالمي الراهن غارق في ملابسات عدم

التكافؤ، والجنوح إلى فرض نمطيّة أحادية تقرّ بأن لا وجود لحضارة غير حضارة التفوّق الاقتصادي والعسكري. والخوف كلّ الخوف، إزاء هذا الواقع، أن يجرفنا هذا التيّار وفق ما أكّده ابن خلدون من أن المغلوب مولع بتقليد الغالب.

بقي أن العولمة وتحدياتها وطرق توظيفها المختلفة، مسألة كونية، تعني كلّ المجتمعات دون استثناء وتفرض عليها ضغوطاتها. فهي ليست موجهة ضدنا حتى ننظر إليها بذاك الاحتراس المبالغ فيه، ونعدّ، لمواجهتها، العدّة الدفاعية اللازمة، ونستنفر جميع طاقاتنا لصدّ زحفها. لماذا نحرص على التعامل معها كظاهرة سلبية بالكامل، في حين أن لجميع الظواهر، في كلّ العصور، جوانب سلبية وأخرى إيجابية؟ لماذا لا نعتبرها مفاعلا مغذيا لروح التحدّي، ودافعا لتثبيت خصوصياتنا وتعميق حضورنا على ساحة الفعل الإنساني ؟

فبنظرة موضوعية مجردة من تراكمات الخوف الساكن فينا، وبعيدا عن المجاهر المحدبة، التي تضخم السلبيات، نكتشف بيسر أن العولمة توحد وتدمج، وتفتح الآفاق الواسعة، وتوفر الفرص العديدة، بقدر ما تفرّق وتهمش وتقصي. لذلك فإن التحدّي الأكبر يتمثل في قدرتنا على إحكام توظيف فتوحاتها الايجابية. وإن هذا التوظيف هو أوّل خطوط الدفاع في مواجهتنا لغزواتها السلبية.

فالعولمة واقع مفروض على الجميع، وإن كلّ المجتمعات مطالبة بالتعامل معها وفق ايجابياتها وسلبياتها، ومغالبة التحديات المتنوعة التي تطرحها. فالخوف ليس من المدّ الطاغي للعولمة، وإنّما من تلك المبالغة في شدّها شدّا كليا للسلبيات، وهو ما كرّس شعورا بالرهبة والارتباك أمامها، وولّد نزعة انطوائية واحتمائية في ذوات محبطة ترى أن الآخر متربص بها.

المشكلة الأساسية، إذن، ليست في العولمة ذاتها، وإنما في نظرتنا إليها وكيفية تعاملنا مع مرجعياتنا ومقاصدها وآلياتها وتحدياتها. فهي الظاهرة التي تحدّد مسيرة العصر، وترسم، تبعا لذلك، مصائر المجتمعات. وإن الأمم التي تتخلى عن واجب الإقدام والتوثب، وتهمل تقديم قيم التأقلم البناء مع المستجدات العالمية في جميع المجالات، ستنسحب، حتما، من مسيرة العصر.

ومن المؤسف أن يتمّ توظيف شعار الدفاع عن الهوية، في هذا السياق، لمواجهة تيّار العولمة، ويطلّ "حرّاس الهويّة" من دهاليز الماضي لشنّ الحملات التي لا طائل لها. فالعولمة كالزمان، تماما، لا ترتدّ إلى الخلف أبدا ولا تتوقف مطلقا، ولا تقنع بما كان ولا بما هو كائن. أمّا الهويّة فتصمد وتتجذر عندما تتناغم مع تطوّر الزمن وتستوعب إرهاصات العصر.

فالتقوقع والانزواء والتمركز المعكوس لا يحمي الهوية كما لا يوقف تيار العولمة.

لقد ركب خصوم العولمة صهوة الهوية، فاختلطت لديهم المفاهيم وانقلبت القيم رأسا على عقب إلى درجة غدت فيها الهوية مرادفا للتعصب والشوفينية، وأحاطت بها التوظيفات التفاعلية والمزايدات التي لا طائل من ورائها. فيكفي أن تمتدّ أيدي التفتح والتواصل لتنهل من ينابيع العولمة وإضافاتها حتى ينطلق "حماة الهوية" ليفجروا القضايا المغلوطة، ويفتحوا الأبواب والنوافذ أمام جدل هستيري، ويوهموا بأن المجتمع في خطر، وأركان المناعة قد اهتزت !! فأية هوية يحرسون، وعن أية مناعة يتحدثون ؟ !

إن الهوية أعمق وأشمل من تلك "المرجعيات" التقليدية الموروثة التي أتت عليها طوارئ الزمن. إذ هي جملة من القيم المتماسكة والمتكاملة، يشدها إلى بعضها البعض، إدراك مشترك، ويحتضنها نموذج حياتي عملي، واضح المعالم. فقد يمكّنك تفتحك على الحضارات والثقافات والأديان الأخرى، من إثراء موروثك، وبالتالي توفير الإفادة لهويتك خلافا

للذين اختاروا العيش على ايقاع الموروث وفي كنفه. أمّا المناعة فيثبتها الايمان بالذات وتلك القدرة على مواكبة مسيرة العصر، والتوظيف المحكم للروافد، واحترام الآخر، والمشاركة الفاعلة في تأثيث ما كان سماها خير الدين التونسي منذ قرن ونصف القرن من الزمان "البلدة المتحدة". وليس من آفات تنخر الهوية والمناعة كما التعصب والانكماش والتقوقع والجذب إلى الخلف و"الحمائية الوهمية" والتمركز المعكوس والانسحاب من مسيرة العصر.

لا أدعي بهذا الموقف أن المرجعيات التقليدية للهوية قد انهارت واندثرت تماما، ولا أدعو مطلقا إلى التخلي عنها، وإنّما أعتقد أن وظائفها قد تقلصت في هذا العالم المفتوح، ولا بدّ، والحال تلك، من إعادة صياغة مرجعيات جديدة للهوية تقينا ذعر التائهين ومزايدات الغافلين. فالهوية، وإن كانت ذات ثوابت، فهي ليست قالبا جامدا وإنما هي إطار انتماء مفتوح على امكانيات التطور والتجدد والتحول والتغير. وهو المعنى الذي يفكّ أسر الارتهان إلى الماضي، ويستعيد الإرادة، ويحرّر الفكر من قيود الأبنية الموروثة. فالسؤال الذي يجب أن نطرحه الآن ليس كيف نتمسك بهوياتنا لمواجهة تيار العولمة، وإنما كيف نشكل معنى لهويات تتأقلم مع هذا التيار وتندرج في سياقه لتثبت إضافاتها للتنوع الانساني. يتحدث البعض عن الهوية من منظور ايديولوجي يمجد الاختلاف الذي روج له فكر اليسار في بداية النصف الثاني من القرن الماضي، في حين يوظفها البعض الآخر لأغراض ملفوفة بأردية الظلامية. لذلك نجدها شعارا مرفوعا ضدّ العولمة في الحالتين، وتناسى الطرفان أن الهوية هي في الأصل، خلاصة مختلف تفاعلات الانسان مع محيطه القريب والبعيد، وتتيح له التعرف على ذاته من خلال ذاك المحيط. فليس هناك هوّية في حدّ ذاتها ومن أجل ذاتها فقط، كما أنّها نسبية وليست مطلقة، وتتضمن عناصر متغيرة ومتحولة، مما يجعها خاضعة، دوما للصياغات المتواترة. ولا بدّ، من التأكيد، في هذا الإطار، أن العالم يعيش منذ القديم على إيقاع ذاك الصراع الأزلي بين مركزيتين : تتمثل الأولى في الجنوح نحو فرض الذات وتوسيع مدارات التأثير، وتتلخص الثانية في التقوقع بين ثنايا المكاسب الموروثة والاكتفاء بالدفاع عنها وصيانتها.

وبين المركزيتين توجد مساحة للحضور الفاعل والتأثير المفيد والاستيعاب الخصب، فلا يفيدنا، اليوم ما كسبنا وما أنجزنا، بل ما ننجز الآن، وما نطمح إلى إنجازه في المستقبل : فالاستقرار في التفكير والتّصرّف بعقلية دفاعية وانطوائية لا ينتج إلا التعثر ولا يمهد إلا للسقوط والاندثار.

ومن هنا لا بدّ أن ننخرط في الدفاع عن القيم الانسانية المشتركة ونتبنى منهجا عقلانيا يقطع مع رؤيتنا الأحادية للعالم وتأويلاتنا الانتقائية للحقيقة. فالواقع الذي نعيشه متعدد الرهانات والتحديات ولكنه ينبض فرصا وامكانيات.

إنّ الحوار مع الآخر هو فرصتنا الأساسية لتأمين تثبيت وجودنا من جهة وتيسير اندراجنا الفاعل في مسيرة العصر من جهة أخرى. ولكن للحوار خصائص ووظائف وأدوات وحدود ومقاصد. فهل نريد من الحوار أن يحولنا إلى مثيل للآخر أم أن يقلّص الفجوة ويعمق التواصل بيننا ؟ لا شك أن الحوار المفيد لا يستقيم إلا إذا ما توفر التنوع، إذ التماثل يلغي قواعد الحوار وينسف إمكانيات الإثراء الإنساني المشترك. ففي الحوار إقرار بالحاجة إلى التنوع انطلاقا من الايمان بأن لكل حضارة إسهامها الخصوصي في إثراء المخزون الإنساني. فالوحدة الكونية لا تقوم على غير التنوع إذا ما رمناها ثرية وخصبة، وهي نقيض التماثل والتجانس الأحادي الذي لا ينجب غير العقم والبوار والأنماط الجامدة والقوالب الجاهزة.

وإلى جانب مخاطر التماثل تتسع رقعة المستنقعات الداكنة التي تبثّ روائح التعصب والتزمت بدعوى صيانة الهويّة والدفاع عن الذات وموروثها.

صحيح أن التحديات المطروحة عديدة ومتنوعة، فالوضع السائد، والذي يغلب عليه تضارب المصالح، من شأنه أن يعرقل التوجه نحو عالم تسوده المبادئ والقيم الإنسانية الرفيعة، ويجعل أغلب الأفراد والجماعات في تردد بين القيم المرجعية الموروثة والعادات الانتمائية من جهة، وتطورات العصر ومستجداته من جهة أخرى، ولكن دورنا أن نضع حدّا لهذا التردد بإشاعة قيم الاندراج المثمر في سيرورة الإبداع الإنساني، ونشر ثقافة الانفتاح، وتكريس الايمان بأن العولمة فرص وإمكانيات، وأن صيانة هويتنا ينطلق من قدرتنا على تأمين تواصلها مع هوّيات الآخرين. فوعي الذات هو المدخل الأول إلى وعي الآخر و وعي العالم ولا بدّ أن يخرج خطاب الهوية من براثن التوظيف الإيديولوجي والعقائدي، ليستعيد حقّ تأمل المستقبل في عالم تتداخل فيه أزمنة وأمكنة الأنا مع أزمنة وأمكنة الآخر.

وتلك هي أهمّ التحدّيات التي تواجهنا.

كيف نتخيّل كيفيّة وجود مغايرة ؟

عمر بن بوجليدة

تقديم :

إذا كان مناط اهتمامنا تحديد مفهوم الحداثة، فإنّه حريّ بنا الوقوف عند بدايات ظهورها ورصد علامات تشكلها، عندئذ نستبين أن الإرهاصات الأولى لتبلور مفهوم الحداثة لاحت مع فلاسفة عصر التنوير، بل قلْ منذ إسهامات مفكري القرن السابع عشر، تلك الإسهامات التي كانت فيما بعد منطلق الحداثة من حيث هي قيمة ورؤية للعالم.

1 - ظهور الحداثة ومعناها :

لقد جعلنا "بودريار" على وعي بأن الحداثة لفظ غامض، يضعنا أمام مشكلات متنوعة (1) فهي ترفض أو تقبل في أسعد الحالات، انفعاليا، والحال أنه لا بد أن نتدبرها من جهة المفهوم، لندقق دلالتها.

وليس يمكن التعرف على هذا اللفظ إلا بالوقوف عند المعنى اللغوي : إذ نلاحظ أن كلمة "حداثة" مشتقة من نفس الأصل اللاتيني لكلمة "حديث"، ذلك أن كلمة "حديث" في صياغتها اللاتينية modernus قد استخدمت لأول مرة خلال القرن الخامس الميلادي، وهي كلمة مشتقة من ظرف حالي هو modo الذي يعني "مؤخرا" أو ما كان "قريب العهد" وهي ذاتها كلمة مشتقة من modus التي تعني "قياس"(2). فكلمة modus قد استخدمت منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد، كما استخدم لفظ modernus حينها "لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا عن الماضي الروماني"(3) أي في حقبة جديدة غايتها التميز عن السابق، القديم (4).

لقد بان مما فات أن نعت "حديث" يتصل بالزمانية، أي بتصور خطي للزمان وهو ما يقابل التصور الأسطوري الدائري، ومن ثمة فظهور كلمة modernus في القرون الوسطى إنما كان بمثابة الإعلان عن بروز زمان خطي. إلا أنّه من الحري بنا أن نوضح أن "ألكسيس نوس Nouss" قد رجح أن يكون لفظ Modernity قد ظهر داخل اللغة الانجليزية أولا خلال القرن السابع عشر(5). لكن اللفظ لم يكتسب معناه العميق إلا مع "تيوفيل بودلير" في كتابه "رسام الحياة الحديثة" الذي ألفه سنة 1859 وهو ما يعني أن اللفظ قد ظهر أولا كلفظ جمالي: إننا إزاء "حداثة فنية". ونجد النص المؤسس لمعنى الحداثة بالقسم الرابع من الكتاب، وهو قسم يحمل عنوان "الحداثة" حيث نقرأ ما يلي "هذا الإنسان يجري ويبحث، فعمَّ يبحث؟ (...) إنّه يبحث عن هذا الشيء الذي استسمحكم في تسميته الحداثة"(6).

ولكن من المفيد في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن الوعي بالحداثة رؤية للعالم قد سبق في الحقيقة ظهورها لفظا، سيتعلق الأمر إذن بإرجاع الحداثة رؤية للعالم إلى عصر الأنوار أو إلى القرن السابع عشر إذ أن "اختراعات" غاليلي "تدشن إنسانية النهضة "(7) ولا جدال في أن "ديكارت" هو أبرز وجوه الحداثة العلمية والفلسفية، إلا أنه وفي مقابل ذلك ارتأى "هابرماس" أن يكون عصر الأنوار هو عصر انبثاق "مشروع الحداثة".

ولعلّ أهم ما تولد عن اشتغال "هابرماس" بقضية الحداثة أطروحته القائلة "إن مشروع الحداثة الذي رسمت معالمه مع عصر الأنوار لم ينجز بعد"(8). لذلك يجتهد في نسج الخيوط، بالرجوع إلى اللحظتين الكانطية والهيغلية و إلى فلسفة الأنوار بحثا عن الضمانات الذاتية للحداثة. ويؤكد "هابرماس" أنه برغم تعدد دلالات عبارة حديث modernus اللاتينية فإنها تعبر عن وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماض، ويقدم هذا الوعي نفسه بمثابة نتيجة انتقال من القديم إلى الحديث (9). وقد شكلت الحركة الفلسفية لعصر الأنوار، في تقدير "هابرماس"، نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة إذ أصبح العقل، النقد والتقدم، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، وأدخلت هذه الحركة المستقبل بعدا جوهريا في الحياة الإنسانية. وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من التعريف الأصيل والصارم لمعنى الحداثة يذكرنا "هابرماس" أن "هيغل" يرى أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط، وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنما يعبد، ينعكس ويلمع في فلسفة كانط (10).

إلا أن "هابرماس" يعود للتأكيد على أن "كانط" لم يعد اليوم رمزا سعيدا للحداثة، بل صار علامة تعبر عنها دون أن تفهمها بما هي كذلك أو لعله لم يكن قادرا على أن يستخرج مفهوم الحداثة كما حدد مفهوم التنوير (11) فالسمات الأساسية للعصر الحديث تنعكس على الفلسفة الكانطية كما لو كانت مرآة (12). إنها مرحلة مخاض الحداثة باعتبارها عصرا كان في طور الانفلات وقد انعكس على الصرح الفلسفي الكانطي الذي سجلها دون أن يعيها.

وينمي "هيغل" كما يوضح "هابرماس (13) مفهوما للحداثة، فقد بدأت الحداثة تطرح على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على مشروعيتها الخاصة، أو أن تستمد بلغة "هابرماس" ضماناتها من ذاتها، لقد كان لهيغل إذن فضل استشفاف المعالم الأولى للتحولات التاريخية لإهلال الحداثة، مستشعرا أن البشرية دخلت مع الأزمنة الجديدة عهدا جديدا أنجز قطيعة جذرية مع الماضي.

ولا شكّ أن الفلسفة إلى جانب العلم أفضت إلى انبثاق الحداثة وذلك فيما تضمنته فلسفة "ديكارت" من تمثل للإنسان ككوجيطو بمعنى إثبات الإنسان كذات، هي بمثابة الأساس لكل شيء وهو ما يعبر عنه بالذاتية (14)، إذ لا يستمد إنسان الحداثة قوانينه وقيمه لا من الطبيعة ولا من الإله بل يؤسسها بنفسه انطلاقا من وعيه وإرادته، توكيدا لسيطرة على العالم تقنية مضمونها المعقولية القائمة على الحساب والتكميم والترييض. فمن "ديكارت" إلى "كانط" إلى "هيغل" مثلت قيم الحداثة تحولات في رؤية العالم طالت الدين والأخلاق والعلوم والفن، وهي الإرهاصات التي أفضت إلى ولادة المجتمع الحديث.

2 - فوكو وإجبار الحداثة على أن تعي ذاتها كإشكال :

إلا أن "هابرماس" يستنتج أن إسهام "هيغل" في فهم الحداثة بالرغم من قيمته ينتهي إلى إشكال كما لو أن الحداثة لم تعثر على ضماناتها الخاصة. وتلك

هي المعضلة، إلا أنه يستأنف التفكير في البعد النقدي للحداثة، وتعود الروح للنظر الفلسفي الذي حكم عليه "هيغل" بالإغلاق والاكتمال، فهيغل يفهم الحداثة بما هي اكتمال العقل وبما هي مصالحة العقل مع ذاته. إلا أن عدم التناسب بين انغلاق بنية التاريخ ولا محدودية النظر الفلسفي - أي التفلسف بما هو مهمة لا متناهية - يتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة، وذلك باستسلاك قراءة جديدة.

وهذا ما يجعلنا نعتبر أن "فوكو" وإن عدّه "هابرماس" من أولئك الذين يسميهم "بفلاسفة ما بعد الحداثة" "الذين يمثلون تيارا مناهضا للحداثة"(15)، إنما يجبر الحداثة على أن تعي ذاتها كإشكال، ومن ثمة يكون "فوكو" حداثيا منذ أن نتبين أن ما يسمى بـ "ما بعد الحداثة" إنما هو امتداد نقدي للحداثة (16) أي أن "ما بعد الحداثة" ليس الحداثة في منتهاها، بل في حالتها الوليدة وهي حالة مستمرة...(17).

وفي تقديرنا أن انبثاق الحداثة رؤية للعالم إنما استند إلى أسس علمية (تصور العالم كآلة محكومة بقوانين صارمة) وفلسفية تبلورت خلال القرن السادس عشر والسابع عشر، أمّا القرن الثامن عشر فقد وضع الأسس السياسية للحداثة (ظهور الديمقراطية كمراجعة لأسس السلطة) أما التطور التقني والنمو العقلاني والنسقي لوسائل الإنتاج فقد أفضى خلال القرن التاسع عشر إلى تصور الحداثة باعتبارها عصر الإنتاجية (18). وبالتالي يجوز القول مع "بودريار" لم تظهر الحداثة إلا في القرن السادس عشر، لكي تأخذ إطلاقيتها في القرن التاسع عشر (19). وإن هذا الأمر ليفترض أن "الحداثة" (...) هي قبل كل شيء حركة تاريخية، معينة، نتجت عن مسار فكري بطيء، هذا المسار قد أحدث أنساقا جديدة من التصورات على الصعيد العلمي والإبداعي، فترتب عن ذلك انبثاق نمط جديد من المعقولية"(20).

ونحن نلمس إذن أن سؤال الحداثة ليس مجرد سؤال، من بين عدة أسئلة، يتعين على الفلسفة أن تطرحه على نفسها، بل ربما كان هو السؤال المركزي، سؤال الأسئلة الذي يطرحه العصر على نفسه من خلال الفلسفة ليفهم ذاته ويعرف ماهيته ومعناه ويستشرف مآله. ها هنا تجلى عصر الأنوار بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة، كزمن، فما نسميه الحداثة هو في بنيته ووظيفته موقف أكثر منه عصرا أو فترة زمنية، وهكذا فإن "كانط" يمثل - في نظر فوكو - عتبة حداثتنا، ففي منتصف ثمانينات القرن الثامن عشر الألماني طرحت مجلة ألمانية على كانط السؤال الشهير : ما هو التنوير؟ (1784)(21)، أي خمس سنوات قبل الثورة الفرنسية (22)، ويعتبر هذا المقال بمثابة تدشين لنمط جديد من التفكير، يبدو أنه يجد في سؤال ما الحداثة؟ سياقه الخاص (23).

هذا النص "المدهش والمثير معا" يكتسب أهمية كبرى بالنسبة إلى فوكو، وذلك من حيث انتماؤه إلى حيز الأحداث والتاريخ، فهو يحاول أن يفهم قيمة هذا الحدث وتأثيره على اللاحق من الأحداث. وبالتالي فإن هذا المقال يعكس وعي الفيلسوف بالعصر الذي ينتمي إليه، وبالأحداث التي ستغير وجهَ، و وِجْهة التاريخ. فما هو الحدث الذي نسميه الأنوار ؟ الذي يحدد بطريقة ما من نكون.

للإبانة على ذلك اختار "فوكو" أن يؤكد تعريفا كانطيا مفاده أن الأنوار هي الخروج من القصور والعجز، إلى القدرة والمسؤولية، ذلك أن الأنوار إنما تعني قدرة الإنسانية على استعمال عقلها الخاص، دون الخضوع لأية سلطة، هاهنا تتراءى أهمية النقد ويتحاذى العقل والأنوار والنقد، بل ربما سيكون بحسب فوكو نقطة انطلاق ما يسمى الآن بالعلوم الإنسانية التي أخضعت الذات إلى التساؤل

الموضوعي العلمي (24). غير أننا نعثر هنا على علامة حاسمة تؤكد تعلق الفكر الفلسفي بالحاضر، أنه تحت هدي هذا النحو من النظر يصبح بيّنا أن "الحاضر" جدير بالتفكير الفلسفي، لكن فوكو يرى أيضا أننا لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة (25) وإن كان ما يهم كانط ليس الثورة في حد ذاتها، بل الآثار المتبقية في أذهان الناس الذين لم يعيشوا مخاضها.

إن هذين السؤالين - فيما يرى فوكو - يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب، وأسئلة كانط إنما تصبّ في طريقة التفلسف التي تهتم باللحظة الراهنة (26) : ماذا حدث اليوم ؟ ما هو هذا الآن الذي نحيا، ونعيش ونعبر في حقله ؟

3 - الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي :

إنه هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين نص كانط و " سؤال الحاضر " أي السؤال عن الآنية في التجلي : ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا الآن ؟(27)
إن تساؤل كانط مكن فوكو من تقديم تأويل يري فيه أن المسألة الأساس في الفلسفة هي مسألة الحاضر (28). ومن نكون نحن في هذا الحاضر ؟

يبدو أن سؤال كانط يتعلق بهوية الحاضر، بمجال التاريخ والأحداث، كأحداث فلسفية ينتهي إليها الفيلسوف، كما يشير إلى مشكلة الحاضر وسؤال الحاضر الذي يشير بدوره إلى الـ "نحن" أي من نحن كشهداء على عصر الأنوار هذا ؟ فمشكلة العصر الحاضر هي مشكلة من نحن ؟ في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض من نحن (29) أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة وسبلا بها نخرج من تقنيات السلطة الحديثة المتمثلة في تأني التفريد والتشميل (...) احتراما للفردية، وإصغاء لانتفاضة الشتات وتأكيدا لحق الاختلاف وإصرارا على انتهاك التماثل (30).

بذلك يستبين أن الفلسفة من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالا، نشاطا فكريا، مولدا للاختلاف والمغايرة والشذوذ، يسعى إلى ممارسة تشخيصية للحاضر، يقول فوكو: "إذا وجد الآن نشاط فلسفي مستقل، أي إذا كانت هناك فلسفة لا تكون نشاطا نظريا داخل الرياضيات أو علم اللسان أو داخل علم الاقتصاد السياسي، إذا كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين نستطيع أن نحددها كما يلي: هي نشاط تشخيصي" (31)، بفاعلية الحس النقدي، ويستأنف فوكو "ما هي إذن الفلسفة اليوم - وأعنى النشاط الفلسفي - إذا لم تكن العمل النقدي، لنفكر بالفكر - وإذا لم ترتكز على عملية معرفة - كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر وإلى أي حد، عوض أن نشرع ما نعرفه ونبرره" (32). وهكذا نأتي على تميز الفلسفة خطابا عن الحداثة (33).

يستفاد من ذلك أن طرح الفلسفة للراهن، والآن كإشكال، إنما يسمح لها بأن تكون خطابا عن الحداثة، بيد أنه علينا أن نتنبه إلى أنه مع "كانط" ظهرت صيغة جديدة نابعة من "آنية المتسائل" عن الخطاب بدءا من الآن أن يضع في الحساب "آنيته"، لكي يحدد فيها مجال تواجده الخاص، من جهة، ويتلفظ بمعناه من جهة ثانية ثم وفي نهاية التحليل كيف يميز الوظيفة التي يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية (34).

إنه في هذا السياق تكون الفلسفة التي تعنى بالحاضر موضوعا للمساءلة والتفكير فلسفة نقدية تطرح سؤال "الآنية" و"المجال الحالي للتجارب الممكنة، حيث الأمر لا يتعلق بتحليل الحقيقة بل بما يمكن أن نسميه أنطولوجيا الحاضر، أي أنطولوجيا نحن ذاتنا" (35).

ولكن من أجل أن مطلوبنا من "الحاضر" أو "الآن" ليس مجموع الآليات الاجتماعية والاقتصادية وإنما الترابط الوثيق بين المعيش واختيارات الناس وعلاقتهم بأنفسهم والمؤسسات التي تحيط بهم حيث الأزمات، فإننا نؤكد على أن "بعد الحدث" في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية هو نقطة الارتكاز لتشخيص الحاضر في فلسفة فوكو. ألم يؤكد فوكو، أبدا أنه يحلم "بالمثقف هدّام القناعات والبداهات العموميّة، بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر واكراهاته نقاط الضعف والشقوق وخطوط القوة، بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف أين سيصبح غدا ولا بماذا سيفكر غدا، لأنه شديد الالتصاق بالحاضر"(36).

الهوامش والإحالات

1) Jean Baudrillard, la modernité, Encyclopidia universalis. Corpus 15 p 552

« La modernité n'est pas un concept sociologique ni un concept politique, ni un concept historique : c'est un mode de civilisation caractéristique qui s'oppose au mode de la tradition c'est – à – dire toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles »

"ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا او مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هو صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد أي أنها جميع الثقافات السابقة أو التقليدية".

« Pourtant elle demeure une notion confuse qui con-note globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité ».

"ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية".

– أنظر : Encyclopidia universalis : La modernité : Corpus 12 / pp. 424-426

– أنظر : ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، باب الحاء، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الثانية 1993 ص 75 : نجد " الحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة والحدوث كون شيء لم يكن وأحدثه الله، فحدث، وحدث أمر، أي وقع".

2) W. Habermas, Modernity versus post modernity, New jerman, Critique n° 22, 1983 p 03,

3) Alexis Nouss, La modernité, Paris, Grancher, 1991, p 25

4) Jean Marie Domenach, Approche de la modernité, Paris, Marketing, 1986, p 14

5) نور الدين الشابية : نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، طبعة أولى 2005، ص 44.

6) Baudlaire, Le peintre de la vie moderne : oeuvres complètes, Paris, Gallimard, le pléiade 1986, p1163

7) J. Baudrillard, La modernité, Encyclopidia universalis, p 552.

8) هابرماس، الحداثة مشروع لم ينجز، ترجمة بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، العدد 1986/39 (محاضرة قدمها سنة 1980 بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو Adorno وترجمت إلى الفرنسية من قبل G. Raulet في مجلة Critique العدد 413 السنة 1981).

إن ما لم يستنفد بعد من برنامج الحداثة هو طاقتها التحريرية، إن الحداثة ما تزال واعدة وأنها مشروع لم ينجز un projet inachevé ومن ثمة انبرى هابرماس إلى استئناف مشروع الحداثة ولكن من دون ميتافيزيقا الذات، وذلك خروجا من براديغم الذات إلى براديغم اللغة حيث يكف الفيلسوف عن تصور العقل بوصفه أنا أفكر معزولا ويأخذ في فهمه بوصفه فعلا تواصليا Agir communicationnel

را : فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة بيروت، ط أولى 2001.

9) Habermas, le moderne et le post moderne, Revue lettre internatioale n° 14, 1987, p 39

10) ميشال فوكو، كانط والثورة، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984، ص ص 70-71

11) صالح مصباح ، التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته : راديكاليا ومعتدلا ومضادا، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39 ، 2005، ص 65.

يقول مصباح : وينبغي أن نلاحظ هنا أن في نصوص كانط تصورا كاملا للحداثة العلمية على الأقل، نعني الذي قدمه في تصدير الطبعة الثانية لنقد العقل المحض الشهير، لا يتوقف عنده لا فوكو، الذي طرح سؤال الحداثة عند كانط من مقام البحث في أسس الفكر الغربي الحديث، ولا هابرماس الذي اهتم مثلا بدور كانط في الحداثة الاستيطيقية ووضع جانبا الحداثة العلمية، ص 66.

كما توضح أم الزين المسكيني : "... فإن كان فيلسوف كونكسبرغ قد انشغل في نقد العقل الخالص (1781) بفحص شروط إمكان الحداثة العلمية، وإذ كان قد شرع في نقد العقل العلمي (1788) لمبادئ حداثة أخلاقية، وإن كان قد خصص نقد ملكة الحكم (1790) لرسم ملامح حداثة استيطيقية فهو يبدو لنا في كتاب 1793 عاكفا على تعيين الدرب الآمن نحو حداثة دينية في فهم واستعمال الدين "في حدود مجرد العقل" إذ يتعلق الأمر عنده بالخروج من فضاء الملة إلى أفق المواطنة الكونية.

أنظر : أم الزين المسكيني، "راهنية كانط : هل ثمة حداثة دينية ؟" ، الفكر العربي المعاصر، العدد 130-131 ، 2005، ص 62-70.

12) محمد سبيلا، كانط والعصور الحديثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 114-115، 2000، ص ص 29-34

13) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تعريب فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 95، ص 29 (وقد تضمن هذا الكتاب مجموعة المحاضرات والدروس التي ألقاها بجامعة فرنكفورت والكوليج دوفرانس لسنتي 1983-1984)

14) بالرغم من أن "نموذج المفكر لم يعد ديكارت الذي يبني حداثة تجد في ماهية الذات أساسها الميتافيزيقي : إن ديكارت لئن صاغ سؤال من أكون ؟ فإنه تراجع عنه واستعاض عنه بسؤال آخر من جنس سؤال ماهو ؟ الإغريقي، إنه سؤال ماذا أكون ؟ إن ديكارت عوض سؤال من ؟ Le qui بسؤال ماذا ؟ quoi ؟

راجع : فتحي المسكيني، الهوية والزمان (= مرجع سبق ذكره) ص 127

15) فتحي التريكي، "الحداثة والمعقول" (= مرجع سبق ذكره)، ص 26

16) فتحي التريكي، "الحداثة وما بعد الحداثة" ، (= مرجع سبق ذكره)، ص 216

أيضا رضوان زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، (= مرجع سبق ذكره)، ص 28

(17) Lyotard, la condition post moderne, Minuit-Paris 1979 (Céres Edition. Tunis 1994), p 5

(= لاحظ ليوتار في كتابه "شريط ما بعد الحداثة" إن مانسميه ما بعد الحداثة لا تعدو أن تكون الصيغة الأخيرة للحداثة التي تزعم أنها قد عوضتها).

18) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، طبعة أولى 2005، ص 47

(19) J . Baudrillard, la modernité, Encyclopidia universalis, p 552

20) فتحي التريكي، " الحداثة والمعقول" (= مرجع سبق ذكره)، ص 15

21) الترجمة العربية لهذا النص : ما هو التنوير ؟ Was ist Aufklarung ، يوسف الصديق، الكرمل، العدد 12 لسنة 1984 ص ص 70-71.

أيضا : حميد طاس، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى العدد 5، كانون الثاني 1998

يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39، ص ص 6-10

Foucault, Qu'est ce que les lumières ? , Magazine littéraire n° 309, Avril 1993, pp 61-73

voir aussi le cours publié in Magazine littéraire n° 207, Mai 1984, نقله S. Piobetta إلى الفرنسية سنة 1974 pp 35-39 Kant, Was ist Aufklarung ? Qu'est ce que les lumières ?

- ورد في موسوعة لالاند : أن الأنوار Aufklarung حركة فلسفية في القرن الثامن عشر متميزة بفكرة التقدم وبتحدي التقليد والسلطة وبالإيمان بالعقل وبالآثار التهذيبية للتعليم وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور.

- أنظر : موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل ، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 1، 1996.

22) صالح مصباح ، التنوير الكلاسيكي، (= مرجع سبق ذكره)، ص ص 64-95.
23) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (= مرجع سبق ذكره)، ص 39.
24) مخطوط لميشال فوكو حول أنتروبولوجية كانط - السربون - باريس : الأطروحة الثانوية التي أشرف عليها جان هيبوليت.
25) فوكو، كانط والثورة، يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص ص 11-17.
26) في مقال يحمل عنوانا لافتا هو ريبورتاجات الأفكار Les reportages d'idées (= أنظر Dits et Ecrits, pp 706-707) وضح أنه بدلا من مزاولة البحث الفلسفي بالمعنى التقليدي، يمكن الكتابة بواسطة "التحقيق الصحفي" ارتباطا بالوضع الراهن: أنظر فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (= مرجع سبق ذكره)، ص 145.
27) M.Foucault, Dits et Ecrits (1954-1988) t 4, Gallimard, p 562
28) "إذا كان فوكو فيلسوفا كبيرا فلأنه استعمل التاريخ لفائدة شيء آخر
« Si Foucault est un grand philosophe c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose » G. Deleuze, Foucault : histoire du présent le Magazine littéraire n° 257, Sept 1988 / texte extrait de l'intervention de G.Deleuze au colloque M. Foucault philosophe, organisé du 9 à 11 janvier 1988.
29) درايفوس + رابينوف، م فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (د - ت) (فصل بحثان حول الفرد والسلطة ص 193)
30) عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة، (= مرجع سبقي ذكره)، ص 12
31) M. Foucault, la quinzaine littéraire n° 46, Mars 1968, pp 20-22
32) M. Foucault, l'usage de plaisir, Paris, Gallimard 1984
33) M. Foucault, Dits et Ecrits (1954 – 1988) t 4, Gallimard, p 567
34) M. Foucault Ibid, p 567
35) M. Foucault, Ibid, p 569
36) انظر : مقابلة مع النوفيل أو بسارفاتور Le nouvel observateur, 12 mars 1977 .

القبيلة في الأبحاث التاريخية والأنتروبولوجية والسوسيولوجية

الأخضر نصيري

مقـــــدمة :

إنّ البحث اليوم في المخزون الثقافي العربي والإسلامي في مختلف جوانبه المادية والثقافية والروحية، أصبح ضرورة في غاية الأهمية، تستدعي مزيدا من الاهتمام به، والبحث العميق والمتبصر، في بعض جوانبه، التي كانت تشكل في الماضي القريب صورا حقيقية عن طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية آنذاك، كما أنّ مسألة البحث في هذا الجانب، تساعد على إبراز مسائل هامة تشجع بشكل أو بآخر على مواصلة القراءات النقدية لهذا المخزون الثقافي الهائل، لاكتشاف حقائق مهمة تجسدت أحداثها تاريخيا تاركة لنا رصيدا يتضمّن عديد الإشكاليات الاجتماعية، تستحق إعادة دراستها والبحث فيها من جديد.

وسنتناول في هذا الإطار، دراسة القبيلة بما هي ظاهرة اجتماعية كانت سائدة في المجتمعات المغاربية حتى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في ضوءالتبدلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وتنقسم مستويات هذه الدراسة، إلى المسائل التالية : - مكانة القبيلة وديناميكيتها في المجتمع البدوي- القبيلة والبيئة والأيكلوجيا - التأثيرات الخارجية والمحلية على الواقع القبلي في تونس.

I- مكانة القبيلة وديناميكيتها في المجتمع البدوي:

هناك عديد البحوث، تناولت دراسة الواقع القبلي في المجتمعات المغربية، نظرا لأهمية موضوع القبيلة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية والفلسفية. ولذلك فلا غرابة من تركيز عديد الباحثين، سواء كانوا عربا أو أجانب، على الاهتمام بالقبيلة، فهم ينظرون إليها على أنّها باكورة الحضارة الإنسانية وبداية مراحل تقدمها وتطورها. كما اعتبرها غيرهم بأنّها تمثل النمط الاجتماعي المتخلف الذي يجب القضاء عليه نهائيا، وهذا ما أقدم عليه بالفعل الاستعمار حين استعمر دول المغرب العربي.

فاستعمار المغرب وتونس تم عبر الاستعمال الدولي لمقولات القانون العام الغربي (مقولة الدولة على الخصوص). فالقبائل المغربية أو التونسية، أي ربط السكان بالإقليم، فكرة غريبة عن المغاربيين آنذاك،

لكنها حاضرة عند فرنسيي الجزائر، والذين وضعوا المعادلة التالية : إذا كان السلطان المغربي والباي التونسي عاجزين عن ممارسة سلطتهما على القبائل المتاخمة للحدود الجزائرية، فإنّ تواجد «الفوضى» في هاتين «الدولتين»، وبذلك يصبح تدخل فرنسا في هذين البلدين تدخلا شرعيا ومشروعا دوليا.

وفي هذا السياق العام، نعرف بداية ما المقصود بالقبيلة ومن أين تستمد هذه الرابطة العصبية قوتها؟ وبعبارة أوضح: ماهو الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العصبية؟

فهي تعني نواة المجتمع البدوي، والعصبية رابطهم، يخضعون لرئيس القبيلة خضوعا اختياريا، ويتمسكون بتقاليد يتوارثونها جيلا بعد جيل (1). فقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال إفريقيا، ومن ثم فإنّ الأسرة الحاكمة كانت ذات طابع قبلي، إما قبيلة معينة أو فرعا منها، أو مجموعة قبائل متحالفة.

وهذا يعني ضرورة أنّ القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في استيلائها على السلطة لابد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلاّ «العصبية» ذاتها.

فالنظرية الخلدونية للقبيلة تقوم على أساس نظرية العصبية التي تمثل منطلقا منهجيا لتفسير توليد الدولة من رحم القبيلة في المغرب الوسيط (2) .

وقد ظلت القبيلة إحدى الثوابت الأساسية في تاريخ المغرب الوسيط، وعنصرا هاما في البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، رغم أنّها أخذت أشكالا مختلفة ولعبت أدوارا متباينة (3).

وبذلك، فإنّ التعرّف على آليات التطور القبلي وكيفية تولّد العصبية والملك والحضارة، يحتاج بالضرورة إلى تحديد المفهوم وتحليل أسس المحتوى، رغم ما أدّى إليه تراكم المعرفة من تعدد الرؤى حول العصبية. وقد تناول محمد عابد الجابري الجدلية القائمة بين العصبية والدولة، معتمدا في ذلك على نظريات المعرفة، وعرّف العصبية بكونها« رابطة - اجتماعية- سيكولوجية، شعورية ولا شعورية - تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة» (4).

فهي القوة التي تمنح القبائل القدرة على المواجهة، وتنتقل بها من طور التشتت إلى طور أكثر اتساعا متمثلا في نظام الحلف، باعتبار أنّ هذه القبائل «أرزاقها في أرحامها» لا تفرق بين ثروة الأرض والغنيمة. وبذلك فالأساس الذي ترتكز عليه العصبية هي المصلحة المشتركة، أو كما يسميها ابن خلدون «المساهمة والمشاركة»، المساهمة في السلطة السياسية والمشاركة في الثروات الناجمة عن الغنائم. ويعتبر هذا العامل أساسيا في تطور الدورة العصبية، ووصولها إلى الملك. فالعصبية في البادية تكون هي النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم مصيبة، وهي نزعة طبيعية في البشر، تحمل على النصرة بالنسب، أو ما معناه، كالحلف والولاء، والجيرة. وسكن البدو لايكون إلاّ للقبائل أهل العصبية، لما تؤمنه العصبية من مساعدة متبادلة بين أفراد القبيلة الواحدة، لأنّ التغلب يتم بها.

وحياة البدو مستحيلة في غياب العصبية، لأنّ الظلم والعدوان من أخلاق البشر، فمن رأت عينه متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إذا لم يكن هناك وازع.

ويزع البدو بعضهم عن بعض مشايخهم لما لهم من سلطات معنوية في نفوس الكافة. أمّا إذا حدث اعتداء خارجي عليهم، يكون هناك دفاع عنهم حتى الموت من طرف رجالهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة، وتشتد شوكتهم إذا كانوا ذوي عصبية، وأهل نسب واحد، والعصبية شريعة القوة في البادية، لما ينشأ عنها من قوة المدافعة، وهي الرباط الوحيد بين أفراد المجتمع البدوي، تؤمن المساواة بينهم وتكون دون وجود ملك بالقهر. فانطلاقا من التمييز بين «العمران البدوي» و«العمران الحضري»، يؤكد ابن خلدون أنّ العصبية أي تلاحم

وتماسك أفراد القبيلة، لا توجد في حالتها «الطبيعية» إلا في إطار البادية ،تحت ضغط ظروف العيش في الصحارى، وحيث تقتضي الحياة تماسكا مستمرا بين أفراد الجماعة القبلية. غير أنّ هذه العصبية ليست كافية - في نظر ابن خلدون - لقيام دولة تسيطر عليها قبيلة أو إتحاد قبلي. إذ يجب لهذا الغرض تواجد دعوة دينية تزيد من هذا الالتحام وهذا التماسك، وتعطي للوحدة الاجتماعية سببا كافيا، «معقولا» و «مشروعا» للخروج السياسي والمطالبة بالسلطة السياسية لتطبيق ذلك البرنامج الاجتماعي- السياسي المتمثل في الدعوة الدينية. غير أنّ تفكير ابن خلدون لايقف عند هذا الحد من التحليل.

فالإتحاد القبلي أو القبيلة التي تصل إلى السلطة السياسية، سرعان ما تتسرب إليها الحضارة ورغد العيش والرفاهية المصحوبة بالانحلال، أي انحلال وتلاشي تلك العصبية الأولى التي كانت سببا في القوة السياسية ولقيام الدولة.

وفي هذه الحالة تتحرك قبيلة بدوية جديدة، لازالت محافظة على عصبيتها نحو الحكم والسلطة مطالبة بإصلاح عقائدي جديد، وبتطبيق برنامج سياسي اجتماعي جديد، وهكذا دواليك.

وبهذا المفهوم، تكون الدولة عبارة عن دور عائلة أوسلالة تنتمي إلى القبيلة الأكثر عصبية في ممارسة السلطة الشاملة، وهذا الدور ينتهي بصعود عائلة أو سلالة أخرى إلى السلطة عبر نفس القناة وبنفس الوسائل الاجتماعية والايديولوجية.

فالملك غاية طبيعية للعصبية : كيف ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات، من مجرد رابطة قبلية معينة إلى قوة للمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟ ويجيب ابن خلدون على هذا السؤال ببساطة، يرجع ذلك إلى «طبائع العمران» في بلوغه الملك" (5). ويشرح ذلك بأنّ «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنّما هو بضرورة الوجود وترتيبه» فالمسألة هنا «ضرورة وجودية»، بمعنى أنّ العصبية تؤدي إلى الملك ضرورة لأنّ الله قد أجرى العادة على الملك. وهذه العادة قد استقرت وأصبحت «طبعا» ملازما للعمران لا يفارقه البتة. ومن ثمة صار حدوث فيه بمثابة حدوث للأمور الطبيعية.

وبذلك فإنّ العصبية عند ابن خلدون تعني، أساسا، القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء كانت المواجهة مطالبة أو دفاعا.

وتمثل مرحلة الوصول إلى الملك طور القوة في الدورة العصبية، وتكون العلاقات السائدة في هذه المرحلة قائمة على أساس «الديمقراطية» التي ترتكز على مبدأ «المساهمة والمشاركة»، وعلى حدّ تعبير محمد عابد الجابري، فإنّ الأنا العصبي يطغى على الأنا الفردي أكثر منها سلطة قاهرة، «والرئيس معهم وفوقهم في آن واحد، هو معهم من حيث أنّ العصبية ككل تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، وفوقهم لأنّه يحظى بتقديرهم واحترامهم»(6).

وفي هذا المجال، أرى أهمية تحديد -بدقة- الفرق بين العصبة والعصبية، بما أنّ ابن خلدون يستعمل «العصبية» تارة بمعنى الرابطة القبلية وتارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة، فإنّنا نستعمل في هذا المجال تجنبا للالتباس، كلمة «عصبة» للدلالة على الجماعة القبلية التي تقوم على الرابطة العصبية، سواء كانت هذه الجماعة على مستوى القبيلة أو على مستوى فرع من فروعها.

فماهي العصبة؟ مامميزاتها وخصائصها كتنظيم اجتماعي؟ ثم مانوع العدوان الذي تتعرض له العصبة فيوقظ العصبية فيها، ما مصدره، ما دوافعه، ماخطره على حياة العصبة وحفظ كيانها؟

العصبة تعني - الجماعة. ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون من «أقارب الرجل الذين يلازمونه». وهذا يعني : أولا، أنّ العصبة تقوم أساسا على القرابة. ثانيا، أنّ جميع أقارب الرجل، ليسوا بالضرورة عصبة له، بل فقط، الذين يلازمونه منهم.

فالقرابة والملازمة إذن شرطان ضروريان لوجود العصبة، وهما أيضا العنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات. ذلك لأنّ العصبة بهذا الاعتبار جماعة دائمة. فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تشكل تلقائيا بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين، بدافع خارجي، (مشهد-حادثة...) . وهي أيضا ليست كمثل تلك الجماعات «التعاقدية» التي تقوم باتفاق أعضائها، وفق نظام خاص، ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تنحل بعد تحقيق هدفها، أو بسبب آخر من الأسباب... إنّ العصبة على العكس من ذلك، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي، ولا على أي نوع من أنواع التعاقد. بل إنّها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل، لأنّها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم، وتبقى مستمرة ومتفرعة، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد، واستمرار تناسلهم. ومن هنا كانت العصبة غير مقيدة بمكان خاص أو زمان معين فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل قد يفصل الموت بينهم أحيانا، ومع ذلك فالأحياء منهم، سواء كانوا هنا أو هناك، سواء اليوم أوغدا، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع الباقي، أحياء أم أمواتا، حاضرين أو غائبين. وذلك لأنّ الرابطة التي تربط بينهم رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان... فالعصبة بهذا المعنى الواسع «جماعة معنوية»، بمعنى أنّها مجرد رابطة ولكنها تتشخص في أقارب الرجل الذين يلازمونه، فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب.

والتعصب لغة، يعني التجمع. ولكنّه هنا يعني، لا التجمع الحسي، بل التجمع «المعنوي» إذا صح القول. إنّه بعبارة أخرى، شعور الفرد بأنّه جزء لا يتجزأ من العصبة التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء إلى العصبة بفنائه فيها فناء كليا، إنّ الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته، ويتقمص شخصية العصبة. ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحا، ولا يصبح شعورا فاعلا، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبة أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب «شعور كامن» يطغى عليه شعور الفرد بأناه وشخصيته واستقلاله فيحيا حينئذ وكأنّه وحده الموجود.

ولما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يعم أفراد العصبة كلهم، وبالتساوي تقريبا، فإنّه ذو صبغة جمعية أساسية. هو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المتيقظ، يقول في هذا السياق محمد عابد الجابري «... وعلى سبيل التمثيل فقط، إنّه أشبه بالوعي الطبقي، في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد. أما في حالة كمونه فهو أشبه بـ «اللاشعور الجمعي» بمعنى أنّ غيابه في لحظة من اللحظات كوعي، لا يعني انمحاءه أو فناءه بالمرأة، بل إنّه يمارس مع ذلك، بكيفية لاشعورية، نوعا من التأثير والتوجيه على الفرد في حياته اليومية، وكذلك في آرائه ومواقفه» .

إنّ هذا «الوعي العصبي» الذي يشد أفراد العصبة بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائنا واحدا تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبة بالذات.

ولذلك يمكن القول، في هذا المجال، لعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنّها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة. إنّ الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخطر ما. كما أنّ العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه. وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبيته إنّما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه. وبالمقابل فإنّ العصبة عندما تهب لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له، إنّما تتعصب في الحقيقة لنفسها، وذلك باعتبار أنّ هذا الفرد هو هي، إنّ هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبيته إلى درجة فناء أحدهما في الآخر ينتج عنه أمران اثنان يحددان العلاقات السائدة داخل العصبة وخارجها.

وهكذا فالفرد لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي، إلاّ داخل عصبة، أية عصبة. أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماما. ومن هنا كانت هوية الشخص تحدد لا بـ «من أنت؟» بل بـ «ابن من أنت أو إلى أي قوم تنتمي؟» في المجتمع القبلي، لا يعرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصبة أو قبيلة معينة.

وسواء كانت العصبة تنتمي إلى جد مشترك، أو إلى مكان معين، مكان إقامتها، أو كانت تعرف بإحدى صفاتها المميزة، فإنّ الفرد لا يعرف إلا بما تعرف به عصبته. إنّه لايختار اسمه «العائلي» بل إنّه يجد هذا الاسم جاهزا عند ولادته، تماما كما يجد نفسه في يوم من الأيام يحمل اسما شخصيا معينا لم يكن له دخل في اختياره قط.

وهنا نتساءل بإيجاز من أين تستمد العصبية قوتها؟ والإجابة تكمن في أنّ قوة العصبية ليست في النسب، مهما كان المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة، بل إنّ قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضآلة أدوات الإنتاج وقساوة الطبيعة، والتي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعا من التضامن القوي، من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل عادة في الكفاح من أجل ظروف معيشية أحسن. يقول محمد عابد الجابري «إنّ الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال»(7).

ولذلك فإنّ فهم نظرية العصبية عند ابن خلدون، يتطلب استحضار «العامل الاقتصادي» الذي يمثل القوة المحركة للعصبية. إنّه هذا العامل «الخفي» الذي يدخله ابن خلدون في حسابه، ولكن دون أن يشرح أهميته القصوى(8).

إنّ ارتباط وجود العصبية بخشونة البداوة، وهي تعني - في ما تعنيه من معان ودلالات - شظف العيش والحرمان المادي، ثم إنّ ارتباط العصبية في جانبها السياسي، جانب المطالبة بالسلطة والجري وراء الملك، بهدف الحصول على «الترف والنعيم»، إنّ هذا وذاك يدلان دلالة واضحة على أنّ العامل الاقتصادي يلعب دورا مهما، وإن لم يكن أساسيا، في فاعلية العصبية، وتحولها إلى حركة سياسية تجري وراء السلطة (9).

ونضيف في هذا الإطار، إنّ فساد العصبية بالإنفراد بالمجد، أي باستئثار رئيس العصبة بالملك وما يتبعه من مصالح مادية، من «التطاول للمساهمة والمشاركة» (10)، لا يعني مطلقا، فساد النسب فهو يظل قائما كما كان أول الأمر، وإنّما يعني في الحقيقة فساد الأساس الحقيقي الموضوعي الذي قامت عليه العصبية وهو «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمعنوية التي يحققها الملك لأصحابه.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بـ «فساد العصبية بحصول الترف والنعيم للقبيلة». فالذي يفسد هنا، ليس النسب، نسب القبيلة، وإنما الذي يفسد العصبية حقا، ويكسر من سورتها، هو أنّ نجاح العصبة أو القبيلة في الحصول على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة، الشيء الذي يضعف ذلك التضامن الذي به كانت قوتها ووحدتها، فتنحل عراها، وينهار تماسكها ويكون مآلها «هرم دولتها» فزوال حكمها.

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبة هي المصلحة المشتركة، كانت متماسكة متضامنة، وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة، للعصبة إلى مصالح شخصية أو طغت هذه على تلك، فإنّ التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حينئذ إلى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبي، وتفسد العصبية.

ونخلص مما تقدم إلى أنّ العصبية في المجتمع البدوي الذي يتألف من قبائل البدو الرحل، لا تتطور إلى عصبية جامعة مطالبة إلا بتدخل عامل آخر، هذا العامل هو الدعوة الدينية التي تتبناها عصبية خاصة تناضل من أجل نشرها ونصرتها، الشيء الذي ينتج عنه

رئاسة هذه العصبية صاحبة الدعوة على باقي العصبيات المرتبطة معها بالنسب العام، فينشا هكذا تكتل عصبي سرعان ما يشق طريقه نحو الملك وتأسيس الدولة.

يقول بن خلدون «إنّ قوة العصبية مستمدة أساسا من «الالتحام» الذي هو ثمرة النسب». فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة بحيث لايقف أمامها شيء. ولذلك كانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما نبوة أو دعوة حق» (11).

II– القبيلة والبيئة والأيكلوجيا:

يربط جاك بيرك (Jaques Berque) الجماعة القبلية بالبيئة والوسط الطبيعي فالأيكولوجيا هي التي تملي عليها تنظيماتها وبنيتها وتطورها وحسب رأي جاك بيرك تكون «قطعة الأرض العامل الأساسي الذي تتجسد من خلاله الجماعة القبلية» (12).

وإذا كان الوسط البيئي والطبيعي يلعب الدور الهام في تحدد مفهوم القبيلة وبنياتها، فإن العلاقات الاجتماعية والسياسية تبقى رهينة هي الأخرى بالظروف الطبيعية ونمط العيش نفسه يتغير وفق هذه الظروف الطبيعية، فهو يعتمد تارة على الزراعة، وتارة أخرى على الرعي وإمكانية الترحال وذلك للبحث عن توازن بين الإنسان والطبيعة ومنه عن توازن بين الإنسان والإنسان (13).

ونعرض في هذا المجال بإيجاز شديد، التحليل الإنقسامي: (Analyse segmentaire) الذي تبلور منذ أواخر القرن التاسع عشر في المونوغرافية المفصلة التي أنجزت حول منطقة القبائل في الجزائر من قبل كل من هانتو (Hanotaux) ولوتورنو (Letourneux)، حيث نجد إشارات واضحة إلى «صراعات» وتطور النزاعات الفردية والعائلية، عبر مسلسل من التحالفات إلى تضارب شامل بين الفرق والقبائل، هذا إضافة إلى ذكر الدور الحيوي الذي كان ينهض به الصلحاء، كوسطاء من أجل السلم والفصل في الخصومات، على مستوى ضمان الاستقرار وتوطيد أسباب الاستمرار الاجتماعي (14).

وفي أطروحة إميل مسكيراي (Emile Masqueray) حول البنيات والمؤسسات القبلية في مناطق القبائل والأوراس ومزاب، حيث يبرز المؤلف إضافة إلى آليات التضارب والتحالف القبلي النزوع السلمي للصلحاء كعامل استقرار وتهدئة، ومكانتهم الرمزية السامية التي تصبح سلطتهم بمقتضاها الموجه الفعلي والخفي في آن واحد للإرادة الجماعية (15).

بل ذهب إلى أبعد من ذلك في رسم الحدود الأولية للانقسامية لمّا أبرز كيف أن الكيان القبلي في منطقة القبائل الجزائرية لايحقق الالتحام الضروري للدفاع عن الذات إلا إبان مواجهة خطر خارجي.

وقبيلة الهمامة التونسية تقيم على حدود الصحراء، ممّا يفرض عليها نمطا من العيش قائما بدرجة كبيرة على أساس التنقل والترحال ويجعلها بالتالي، بالنظر إلى تشتت أعضائها وعدم انصهارهم ضمن إطار جغرافي قار ومحدود، متشبثة بالجنيالوجيا القبلية ومحافظة عليها باعتبارها الرابطة الوحيدة المتبقية.

فإذا كان جاموس (Raymond Jamous) قد أبرز أولوية التراب على العلاقات القرابية، واعتبر القرابة في المجتمع الريفي على العموم معطى تابعا وخاضعا لروابط المكان (16). فإنّ الباحثة فالينسي (Lucette Valensi) اتجهت أساسا إلى طرح الهيكل القبلي في سياق الجنيالوجيا كإطار شمولي ينتظم داخله التاريخ والسياسة والاقتصاد، واستندت إليها في التمييز، داخل الكيان القبلي، مابين صراعات مستجدة ذات علاقة بالزمن التاريخي، ثم صراعات بنيوية متجذرة في الجنيالوجيا والزمن الأسطوري(17).

ونشير في هذا السياق، فإذا كان كل من ابن خلدون «وكوتيي» ركزا على العلاقة بين القبيلة والدولة فإنّ استعمال الأول لمصطلح «دولة» يخالف استعمال الثاني له، فالعربي يوظفه بمفهوم تراكمه الحضاري والمعرفي،

والفرنسي يستعمله وفقا لمبادئ القانون العام الغربي(18). ويكون بذلك مقابل لفظة «دولة» في الفرنسية (Dynastie). ويذهب كوتيي إلى القول من خلال ملاحظاته العامة حول التاريخ السياسي الغربي، إنّ التحالف الذي حدث بين الفلاحين وسكان المدن أدّى إلى بروز الإحساس القومي، وبذلك إلى ظهور واقع «الدولة- الأمة (l'Etat- nation)»، ثم واقع الأمة بمعنى (Nation) وليس (Communauté) كما في الاصطلاح الإسلامي. (19) فالمقارنة مع هذا التطور، يقول «كوتيي» بأنّ المغرب لم يعرف هذا المسلسل وما كان له أن يعرفه. فتاريخه هو تاريخ «الإخفاقات المتتالية» في تكوين الدولة بمعناها العصري. ذلك لأنّ التناحر الأزلي بين المناطق المهمشة، والتي تعرف بقبائل السيبة، والقبائل المستقرة والخاضعة للسلطة المركزية بالإضافة إلى سكان المدن، حال دون ظهور الإحساس القومي، وبذلك ظهور «الدولة - الأمة». فمسؤولية هذا الفراغ السلطوي ترجع في نظر «كوتيي» إلى العنصر البدوي الدائم الترحال والمعتز بحريته وعدم خضوعه لأي سلطة مركزة (20).

ولذلك يمكن في هذا الإطار تصنيف الأدبيات الموجودة حول الواقع القبلي إلى اتجاهين: اتجاه حديث ويضم الدراسات الأنتروبولوجية، واتجاه تاريخي محض يضم كلاّ من مواقف الاخباريين والمؤرخين والغريب هو أنّ ما يلاحظه الباحث، عند دراسته لهذه الأدبيات، هو غياب البعد السياسي -التاريخي للقبيلة عند الاتجاه الحديث(21)، خاصة في نظر الغربيين وبذلك على عكس الاتجاه الكلاسيكي الذي لم يتناول القبيلة إلا في علاقتها بالسياسة والتاريخ.

III - التأثيرات الخارجية والمحلية على الواقع القبلي في تونس :

يبدو أنّ ما وقع الاتفاق عليه من قبل الباحثين في مختلف مجالات العلوم، أنّ المجتمع بكل أجزائه هو كيان متغير، ويكاد يكون التغير شرطا لازما لوجوده واستمراره، فالمجتمع الذي لا يتغير يكون مهددا بالاضمحلال ثم الفناء، ولكن درجة التغير تختلف من مجتمع إلى آخر، وحسب "جورج بلانديه"، أنّ هناك بعض المجتمعات تبدو للمراقب الخارجي كما لوكانت ثبوتية جامدة، ليست في الواقع كذلك، فهي أيضا تتغير، وإن يكن أحيانا هذا التغير أو التحول ببطء شديد. يقول "آلان توران (Alain Touraine) : التغير يفرض نظاما اجتماعيا متأقلما داخل المحيط، وإنّ الأشكال القديمة" من القيم تعوض بقيم جديدة تخضع لتسيير عقلاني، أي أنّ التغير يزعزع الأوضاع أو الترتيبات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع (22). وقد أكد جورج بلانديه بأنّه لاوجود لمجتمعات مسطحة أو مختزلة في بعد واحد وأنّه لا وجود لمجتمع لا يحمل لذاته عدّة امكانيات يستطيع بها الفاعلون الاجتماعيون توجيه مستقبلهم يقول جورج بلانديه : «لقد أصبح التغير يفي بكل ما يؤمن المرور من بنية اجتماعية إلى أخرى ومن نظام من البنى الاجتماعية إلى نظام آخر» (23).

وإذا كان هؤلاء قد تحدّثوا عن التغير الاجتماعي في القرن العشرين، فإنّنا نجد ذلك في مقدمة ابن خلدون الذي تفصلنا عن مقدمته الشهيرة ستة قرون، فقد تحدث هو الآخر بدوره عن هذا التغير الاجتماعي الذي يكون عادة نتيجة مجموعة من الميكانيزمات تساهم في تغييره تدريجيا، إذ يقول ابن خلدون في نص مقدمته: «إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة ومنهاج مستقر».

وعموما فإنّ التغير الاجتماعي لايعني دائما أو بالضرورة، تغيرا إلى الأفضل، من جهة نظر أفراد هذا المجتمع، أو من جهة نظر المراقب الخارجي.

وما يهمنا من ذكر هذا الجانب في طبيعة المجتمع هو مصدر التغير الاجتماعي أو عوامله ونوعيته، فبعض هذه العوامل قد يكون داخليا وبفعل التراكم والحركة الذاتية، وضرورة التكيف مع البيئة، وبعضها الآخر، قد يكون خارجيا، بعل الاحتكاك والتفاعل مع مجتمعات أخرى، سواء أكان ذلك في صورة سلمية أو عنيفة. وعادة ما تتقاطع عوامل التغير الاجتماعي الداخلية والخارجية بصورة جدلية، وبخاصة في هذا

المجتمع القبلي في شمال إفريقيا الذي أكّده عبد الرحمان ابن خلدون في مقدمته الشهيرة.

فإذا نظرنا إلى التناحر القبلي الذي عادة ما ينشب بين قبيلة وأخرى بغية السلب والنهب وهذا من باب الصراع الاجتماعي الذي يفرضه الواقع الأيكلوجي والاقتصادي للمناطق التي تقيم فيها القبائل. وذلك أنّ الاحتياج والفاقة يولدان الحرب والتناحر. فالقبيلة لاتستطيع أن تعيش دون ماشية وأنعام ولا يمكنها أن توفر مراعي إلا بتوفر حيازة مساحات شاسعة من الأرض كما لايمكنها توفير متطلبات حياة أفرادها دون حصول الغنائم وهذه العمليات لن تكون دون حرب قبلية من ناحية مع بعضها البعض وعلاقات سلم مع قبائل أخرى حليفة، وحالة تمرد ضد السلطة القائمة حتى تفلت من دفع الضرائب.

فالصراع الاجتماعي الذي تتسم به الحياة القبلية يبدوا إذن وكأنّه صراع من أجل البقاء. صراع من أجل الحفاظ على التضامن الآلي، الذي تولده العصبية بين أفراد القبيلة، وهو بمثابة الحظ الذي تؤمن به القبيلة وجودها وسلامة أفرادها إضافة إلى توفير متطلبات الحياة التي توزع في شكل غنائم على أفرادها.

ولذلك، فإنّ السلطة في تونس عاشت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وضعا صعبا لا يسمح لها بالسيطرة على زمام الأمور، ممّا مكن هذا الأمر القبائل من التمتع باستقلالية نسبية حيث كانت علاقتها علاقة تنافر وصراع دائمين حتى تفلت من دفع الضرائب (24).

ونتيجة للأوضاع الاقتصادية المتردية في عديد جهات البلاد التونسية، خلال القرن التاسع عشر حيث عمت الفوضى وتوترت العلاقات الاجتماعية، فشاب التناقض في علاقة الريف بالمدينة وعلاقة المستقرين بالقبائل الرحل، إلى جانب كثرة الصدامات بين القبائل المحاربة والسلطة المركزية. وهكذا يمكن القول بأنّ الحياة القبلية قد تميزت بحروب طاحنة فيما بينها كلما عاشت علاقات سلم مع السلطة بينما تعرف حالة السلم داخلها كلما وجهت صراعها نحو السلط المركزية.

وبما أنّ خضوع القبائل للسلطة المركزية في شمال إفريقيا كذلك فقد عمدت هذه الأخيرة إلى سياسة التفرقة بين مختلف القبائل عن طريق أخذ الجبايات بالقوة من بعضها وترك البعض الآخر، وربما تتحالف معه وتستخدمه لجمع الضرائب حتى تنتشر الفتنة والتطاحن بين هذه القبائل فتسلم هي من هجماتها.

يقول محمد عابد الجابري: «إنّ العصبية إذن لا تشتد ولا تلعب دورها التاريخي إلا حين يكون الناس أحارا من كل سلطة خارجية، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبة مستبدة، وسواء كانت هذه السلطة تحكما في النفوس أو استغلالا للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم» (25).

فكان من الصعب على السلطة إدارة القبائل المتحاربة فتغتنم الأحقاد الدفينة بين القبائل لإحكام قبضتها عليها أو تخوض حربا طاحنة معها لكسر شوكتها.

ولقد كانت العلاقات بين القبائل عدائية حيث تقوم بغارات تستهدف أساسا المواشي والأنعام وخاصة الإبل والأغنام أكثر مما تستهدف الزراعات وذلك يعود إلى الجفاف الذي يصيب عادة المناطق التي تحتلها القبائل وخوفا من الضرائب المجحفة التي كانت تأخذها السلطة من هولاء. فالمواشي هي العماد الأول للقبيلة، ولذلك تلجأ القبائل المغيرة إلى نهبها فتصبح القبيلة المستهدفة مهددة في معاشها وأمنها الغذائي وغير قادرة على دفع الجباية للسلطة وعلى هذا الأساس تكون الحرب القبلية بهدف الثراء وافتكاك الزعامة في المنطقة أو الحفاظ على موازين القوى بينها (26).

وعليه، فإنّ هناك عديد المصادر تشير بوضوح إلى أنّ تونس، قد عرفت محطات هامة في مستوى حالة الحرب والسلم بين القبائل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ولعل فترات الحرب قد طغت في تلك الفترات التاريخية للبلاد التونسية التي لا يمكن فيها حصر المراحل السلمية، وذلك للانقسامية التي عاشتها مجتمعات

المغرب العربي عامة بما فيها المجتمع التونسي، والتي اتسمت بظاهرة الحرب الدائمة سواء بين القبائل بعضها ببعض أو بين القبائل المحاربة والسلطة المركزية التي وإنّ استطاعت إخضاع بعض قبائل المخزن لتستعين بها ضد القبائل المعادية لها. وربما تكون هذه الأوضاع الساسية لم تعرف استقرارا، وأنّ الوضع الاقتصادي لم يعرف تطورا لعدم استغلال الميدان الفلاحي من قبل النظام السياسي، وبحكم عدم استقرار المجتمع ولجوء السلطة إلى سياسة القروض لتغطية عجزها في القرن التاسع عشر، كل هذه العوامل ساهمت شيئا فشيئا في تمكين الاستعمار من السيطرة على بلدان شمال إفريقا.

وبدخول الهياكل والأجهزة الإدارية الاستعمارية إلى قلب هذه المجتمعات، بدأت سيرورة انقرض النظام القبلي، والتي لم تكن مع ذلك متماثلة على اختلاف المجتمعات والمناطق. فالهياكل القبلية لم تواجه بنفس العنف والحدة في كل من تونس والمغرب والجزائر. إذ بينما انطلقت السلطة الاستعمارية في المغرب من اعتبارات «رومانسية» فسعت إلى المحافظة عليها وصيانتها ممّا يمكن أن يصيبها من تفكك وانهيار، اتجهت في الجزائر، بخلاف ذلك، إلى اجتثاث الفلاحين من أراضيهم بما نجم عن ذلك من تهجير وتقويض لدعائم الحياة القبلية، ممّا يفسر أنّ بعض بقايا النظام القبلي القديم مازالت موجودة في المغرب إلى الآن، بينما لم يعد لها أي أثر يذكر في الجزائر، وبينما تعرض النظام القبلي في السهول لضربات عنيفة على العموم أدت به إلى التلاشي والانقراض، تمكن النظام القبلي في الجبال - ولو فقط على مستوى القرية وما تحتها - من الحفاظ على تماسك نسبي. فإنّ الحياة القبلية في مستوياتها الدنيا مازالت مستمرة إلى الآن، رغم التدخل المتزايد لجهاز الدولة، ورغم انتفاء التعارضات القبلية القديمة التي كانت إلى عهد قريب تغذي التفاعلات والآليات الانقسامية (27).

وفي سنة 1881 حيث تحالفت القبائل ونسيت انقساماتها ووقفت في صف واحد ضد الدخول الأجنبي وخاضت معارك طاحنة ضد جيش الاحتلال الفرنسي في مختلف جهات البلاد التونسية.

وفي تقديري، إنّ القبيلة في المجتمع المغربي بصفة عامة وفي المجتمع التونسي بصفة خاصة، مرت بتحولات هامة مست البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية قبل الاستقلال وما بعد الاستقلال، لكن هذه التغييرات التي حدثت لقبائل المغرب العربي، اختلفت من بلد إلى آخر، ففي البلدين المغرب والجزائر لاتزال بعض القبائل متواجدة إلى حد الآن، أما في تونس فهي عكس ذلك ولم تعد موجودة تماتا بفعل أمرين :

الأمر الأول : أنّه منذ احتلال تونس في النصف الأول من القرن العشرين (1881) بدأت القبائل التونسية تفقد تدريجيا قوتها ووزنها شيئا فشيئا إذ أن الاستعمار الفرنسي سعى منذ البداية إلى إضعافها وتفكيكها وإذلالها للتمكن من تحقيق أهدافه الاستعمارية، فتم انتزاع أراضيها بالقوة لاستغلالها في مجالي الفلح والزراعة بإدخال آلات فلاحية عصرية مقابل الآلات البدائية والتقليدية التي كانت معتمدة آنذاك من قبل البدو، لتحقيق معاشهم اليومي، فقد لقي الاستعمار مقاومة عنيفة وضارية له من قبل هذه القبائل، لكنها تأثرت تدريجيا بشكل أوبآخر بهذا الاحتلال وبسياساته. ومع ذلك فإنّ هذه القبائل لم تضمحل نهائيا في الفترة الاستعمارية.

الأمر الثاني : موت هذه القبائل نهائيا مع دولة الاستقلال، فتونس دخلت بعد الاستقلال مرحلة تحديثية جديدة وحاسمة في تاريخها المعاصر، وتأكد ذلك من خلال تطوير شبكة النقل وتحديثه وربط الريف بالمدينة وتعصير قطاع الفلاحة والزراعة شيئا فشيئا باستعمال أدوات فلاحيةعصرية ومتطورة نسبيا وتحسين الوضع الاجتماعي للسكان من حيث الصحة والتعليم والشغل والمأوى والغذاء، أي أنها سعت بعد الاستقلال إلى تحقيق الحاجيات الأساسية للأفراد.

ونأخذ مثالا على ذلك، ففي الوسط الغربي من البلاد التونسية كان حتى أواخر القرن 19 يتكون من

سهول عارية من الأشجار خلافا للساحل باستثناء بعض الغراسات في المناطق الجبلية حول العيون، وكانت هذه الجهة مجالا رعويا تسكنه القبائل (الهمامة - جلاص - الفراشيش) التي تعتمد في اقتصادها على تربية الأغنام والإبل والماعز وتزرع الحبوب في السنوات الممطرة وتقوم بهجرات فصلية انتجاعية نحو الشمال في الصيف للمشاركة في موسم الحصاد ونحو الجنوب في فصلي الخريف والشتاء (28).

وفيما بعد شهد هذا التنظيم تراجعا تدريجيا إلى أن تحول الإقليم إلى منطقة زراعية استقر سكانها. ولذلك فإنّ هذا الإقليم -عرف تحولات جذرية عميقة مكنته من التحول من منطقة رعوية تسكنها قبائل البدو الرحل وشبه الرحل إلى منطقة غراسات وزراعات، ممّا ساهم في تغيير المشهد الريفي واستقرار السكان وتنامي ظاهرة التحضر (29).

وثبت ذلك العمل التنموي من عشرية إلى أخرى ولم يعد هناك أثر ملموس للقبائل، فقد اندثرت وانتهت تقريبا تماما، أمام تسارع وتيرة التحديث في المجتمع التونسي المعاصر.

الخاتـــــــــــمة:

رغم ذوبان هذه القبائل على مستوى الواقع، فإنها لم تمح من الذاكرة الجماعية، فقد تركت لنا مخزونا ثقافيا زاخرا بالأحداث التاريخية، تبرز بجلاء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي كانت سائدة في المجتمع التونسي منذ القرن الرابع عشر، مقدمة لنا تصاوير حقيقية عن تاريخ حياة هذه القبائل وعلاقتها مع بعضها البعض ومع السلطة المركزية وكيف كانت جدلية العلاقة بين البدو والحضر والعلاقة بين الاقتصاد والسياسة وطور الدولة آنذاك، وتأثيرها على المتغيرات الديمغرافية، وهذه المسائل تساعدنا إلى حد ما في فهم جوانب كثيرة حول قضايا مجتمعاتنا الحديثة.

فالتمسك بهذا الإرث الثقافي المتميز في تاريخنا المجيد وتطويره شيئا فشيئا، يمكن أن يمثل لنا ركيزة قوية في ظل هذه الهيمنة الثقافية الغربية على الثقافات الأخرى. فالدول الكبرى تسعى اليوم بمختلف الميكانيزمات إلى نشر ثقافة الهيمنة على حساب ثقافة المجتمعات «المنعوتة بالتخلف»، بحكم أنّها لا تساعد بشكل أو بآخر على التقدم والازدهار، وبذلك يجب التخلص منها وطمسها وتعويضها بقوالب ثقافية غربية، تمكنها من التحرك والرقي، وذلك بإحداث قطيعة راديكالية بين ثقافتها المحلية والثقافة المستوردة، وحتى الجمع بينهما يعتبر في نظر البعض من الغربيين مستحيلا وغير ممكن، والغاية من ذلك ترك أفراد هذه المجتمعات بلا تاريخ وبلا هويات. وبذلك سلبهم وتجريدهم من كل المقومات والثوابت الوطنية التي يمكن أن تكون لهم دافعا قويا للصمود أمام الآخر بالعمل الجدي، فهو القوة الأساسية الكامنة وراء عمليات التحديث والتنمية. وهذه الأعمال يساهم فيها كل أفراد المجتمع بأشكال ناجحة إذا ارتبط هذا بشكل أو بآخر بمدى إحساسهم وشعورهم الفعلي بانتمائهم لهذا المجتمع أوذاك.

الهوامش والإحالات

1) بهزاد جابر، الكافي من تاريخ العلوم عند العرب، دار مصباح الفكر، الطبعة الثانية بيروت 1988، ص162.

2) Jacques Berque ; qu'est ce que une tribu Nord Africaine ? In Hommage à Lucien Febre, Paris 1953, pp261-272.

3) محمد بن حسن، القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط، الطبعة الأولى، تونس1986، ص12.
4) محمدعابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، الدار البيضاء، 1982، ص25+.
5) نفس المرجع الذكور، ص168.
6) نفس المرجع، ص276.
7) Jaques Berque ; Les structures sociales du haut – Atlas, P.U.F,Paris 1955.
8) Jaques Berque ; Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine, in annales économie- société, XI, 3juillet – septembre 1956, p297.
9) Adolphe Hanoteau et A. LeTourneux, la Kabylie et les coutumes kabyles, 2ème éd, 3vols (Paris: Augustin challomel 1983), vol2, p13-70.
10) Emile Masqeray ; Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Paris: Ernest leroux, 1886), p121-122-127.
11) Raymond Jamous ; Honneur et Baraka,(Paris :Editions de la maison des sciences de l'homme, 1981),p56-60-61.
12) Lucette Valensi ; Fellahs tunisiens, l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18 et 19 siècles (Paris": Mouton, 1977) p45-50—58.
13) عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، ص30.
14) E.F Gauter ; Le passé de l'Afrique du nord, Les siècles obscures, Payot, Paris 1937
15) عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات ... مرجع مذكور، ص32.
16) Magali Morsy ;Comment décrire l'histoire du Maroc.In. Actes de durham, Recherches récentes sur le Maroc moderne, B.e SM, n°138-139-1979, p124-125.
17) محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه، ص176
18) نفس المرجع المذكور، ص [illegible]
19) نفس المرجع المذكور، ص184.
20) مقدمة ابن خلدون ، ج 2، ص494.
21) مقدمة ابن خلدون، ج 2، ص466
22) Alain Touraine ; La voix et le regard, Edition du Seuil, Paris 1978, P63
23) George Balandier ; Sens et puissance, Les dynamiques sociales PUF, 3ème édition 1986, p107
24) وثيقة صادرة في 22ربيع الثاني لسنة 1270 هـ عن الأرشيف الوطني
25) محمد عابد الجابري ، فكرة ابن خلدون عن العصبية والدولة، معالم نظرية... مرجع مذكور، ص 184.
26) وثيقة صادرة في 22 ربيع الثاني لسنة 1270 هـ عن الأرشيف الوطني.
27) Ernest Gellner ; système tribal et changement social en Afrique du Nord, Annales marocaines de sociologie, n° 5(1968) p11-13.
28) الأخضر نصيري، أثر التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على الحركية الديمغرافية في الوسط الغربي (أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع) ، الطبعة الأولى تونس 2003، ص2001.
29) نفس المرجع المذكور، ص 2001.

الازدواجية في أسس الهويّة الجماعيّة التّونسيّة

حافظ المداني

"إن أهواء الهوية متجذرة فينا بعمق وليس هناك أي شعب يعاني منها أكثر من شعب آخر". بهذه الكلمات للفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور، نريد طرح مسألة على غاية من الخطورة والأهمية على الأقل من وجهة نظر الباحث الاجتماعي، وهي مسألة الهوية الجماعية وما تطرحه على الفكر السوسيولوجي من إشكالات وصعوبات، تتطلب أكثر من محاولة الإجابة عنها، إثارتها من جديد والتساؤل عنها ليس لغاية العثور على أجوبة، وإنما لوضعها موضع الصعوبة وإخراجها من طور البداهة إلى طور الإشكال، ولأنها كذلك موضوع مسكوت عنه خاصة في البحوث المهتمة بالشأن التونسي. وهذا ما أشار إليه سعد الغراب عندما أراد طرح مسألة العامل الديني والهوية التونسية في قوله: "إذا ما وصلنا إلى ما يسمى بالهوية التونسية فإن الفراغ في الدراسات يصبح مفزعا والتناقض أشد وينطلق هذا التناقض من ألنفي لوجودها ويصل إلى التعصب في إثباتها" (1).

واقتداء كذلك بمبدإ الفيلسوف كارل ياسبرس بأن "الأسئلة أهم من الأجوبة"، سنحاول تجنب قدر الإمكان إعطاء حلول وأجوبة جاهزة من مؤلفات كررت نفسها، إلى محاولة الغوص في أعماق الممارسة الميدانية لغاية رصد تمثلات وسلوكيات الفاعلين الاجتماعيين، مثلما هي مجسدة في واقع الممارسة والتجربة الفعلية، تجاه هويتهم وأسسها الجماعية.

ولعل ما أجمعت عليه كافة العلوم الإنسانيّة، ابتداء من الفلسفة ووصولا إلى علم الاجتماع وما حذا حذوه من علوم الإنسان، على أن القادح الأوّل للتفكير في موضوع ما، هو ما يصبح عليه هذا الموضوع من بداهة سواء على مستوى التفكير أو الممارسة، فإنه وبمجرد أن يتحرك سؤال الشك حوله، تنكشف لنا فيه العديد من الصعوبات والإشكالات المعرفيّة والعمليّة ويبدو أن إشكاليّة هويّة المجتمع التونسي الجماعيّة، تتنزل في هذا الإطار. فقد أخذتنا العادة والبداهة اللغويّة، أن نقول "نحن تونسيون" أو نحن نعتقد بداهة أننا كذلك، دون التفكير بجديّة في الأسس الموضوعيّة التي تجعل منّا وحدة ثقافية ومعنوية، إذ يخضع كلّ مجتمع بالضرورة إلى مجموعة من العناصر الماديّة كوحدة الأرض والمؤسسات، ومن العناصر الرمزيّة كاللغة والدين والعادات والتقاليد... التي تعمل على بناء هويّة المجتمع الجماعيّة، وتجعل منه وحدة رمزيّة. فلئن خضع مجتمعنا التونسي تاريخيا لمجموعة من الرموز الثقافيّة، شكلت عبر التاريخ أسس هويته الجماعيّة، كاللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد وكلّ الأشكال الرمزيّة الأخرى... وينتمي اليوم إلى نفس المؤسسة السياسيّة (الدولة)، ويتحرّك فوق رقعة جغرافيّة واحدة معترف بها دوليّا، فإنّ هذا لا يعني أن جميع فئات المجتمع تحمل نفس التمثل وتتبنى نفس

الرؤية لعناصر هويتها الجماعيّة السابقة الذكر. فوحدة هويّة المجتمع الثقافيّة تتجاوز مجرد الحضور الشكلي فوق أرض واحدة، أو التكلم بنفس اللغة والخضوع لنفس المؤسسات، إلى التمثل المشترك والموحد لهذه العناصر، حتى تتحقق فعليًا وحدة المجتمع الرمزيّة. فإلى أي مدى تكشف تمثلات المجتمع التونسي لرموز هويته الجماعية عن أزمة في وحدة الهوية؟ بمعنى، أية علاقة تجمع بين وحدة هوية المجتمع التونسي وبين طبيعة تمثله لرموزها الثقافية وعناصرها الأساسية المشكّلة لها؟

وبالتالي سنحاول معالجة المسألة من ناحية، كمشكل اجتماعي باعتبار ما نلاحظه يوميًا من تشتت على حدّ عبارة كلوكوهون بين الثقافة المثاليّة التي يحملها أفراد المجتمع في أذهانهم أو يتطلعون إليها، وبين الثقافة الواقعيّة التي لا تعكس عمليا الثقافة الأولى. ومن ناحية أخرى سنحاول بلورة هذا المشكل الاجتماعي في طرح سوسيولوجي وذلك بأن نكشف عن العلاقات الخفيّة التي تجمع بين واقع الممارسة الثقافيّة للمجتمع التونسي وبين شكل هويته الجماعيّة مثلما هي عليه اليوم أو بالتحديد كما تتمثلها أهم فئاته، فمهمة علم الاجتماع هو أن يكشف عن العلاقات وراء المواقف مثلما أكد ذلك آلان توران(2).

I) محاولة للتحديد والمناقشة النظرية:

1) الإطار النظري:

يطرح عادة السؤال عن الهويّة لحظة الأزمات. فإذا تمحور السؤال حول الهويّة الفرديّة، فإنّ مجال الأزمة سيتحدد من وجهة نظر علم النفس التحليلي، في مدى انسجام الفرد مع الدوافع الغريزيّة اللامتناهية من ناحية، وضغوطات القيم والمعايير الاجتماعية من ناحية أخرى.

أمّا إذا تمحورت الأزمة حول الهويّة الجماعيّة لمجتمع بأكمله، فإنّ السؤال سيطرح حتما لحظة الأزمات السوسيو- تاريخيّة والثقافيّة، ليعيد النظر في مدى توافق وانسجام أهمّ شرائح المجتمع مع محددات وأسس هويته الجماعيّة المفترضة، وفى دور الفاعل السياسي في بلورة نموذج ثقافي مهيمن.

وإذا كان سؤال بحثنا يدور حول تمثلات المجتمع التونسي لرموز هويته الجماعيّة، فهذا يعني أننا ننزل المسألة أساسا في إطار معالجة سوسيو- ثقافيّة، رغم أنّها لا تقصي من مجالها علم النفس الاجتماعي، من جهة أنّ التمثلات الاجتماعية (3) تدخل في إطار هذا الحقل المعرفي.

لذلك سيتراوح كامل البحث بين نظريّة التمثلات التي سنتوسلها لاستخراج رؤية بعض شرائح المجتمع لهويتها ولرموزها الجماعيّة، من لغة ودين ودولة وأرض وعرق، وهي العناصر الأساسية التي حددها الذوادي كمحدّدات لهوية المجتمع التونسي الجماعية (4)، وبين النظرية الثقافيّة باعتبار أنّ مضمون التمثلات لايعدو أن يكون سوى مضمون ثقافيّ، يعاد إنتاجه عن طريق التمثل والاستحضار الذهني. وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بمفهوم "رؤية للعالم" مثلما حدد عناصرها كينث بولدنج فى كتابه "الصورة"(5) والتي سنعتمد بعضا منها لمحاولة رصد وفهم طبيعة تمثلات المجتمع التونسي لأسس هويته الجماعية. ومن هذه الخصائص:

– الصورة المكانية وهي الصورة التى لدى الفرد عن وضعه أو موضعه في المكان المحيط به.

– الصورة الزمانية وهي الصورة التي يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.

– الصورة الشخصية وتتعلق بمكان الفرد في عالم الأفراد أو الأشخاص والأدوار والنظم التي تحيط به.

– الصورة الوجدانية وهي الصور التي تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم بصبغة عاطفية انفعالية وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء

الكون وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك.

- الصورة منظور إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية، ويعنى ذلك مدى اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع جوانب العالم الخارجي كما هي عليه في الواقع.

وعلى هذا الأساس فإن الهوية الجماعية لأي مجتمع بما هي رؤية للعالم تتغير من مجتمع لآخر ومن طبقة لأخرى ومن فئة إيديولوجية إلى أخرى وتتأثر بمدى حضور طبقة مسيطرة ومهيمنة سياسيا أو إيديولوجيا أو اقتصاديا. وبالتالي فإن كل هوية جماعية يمكن أن تشهد تآكلا لبعض عناصرها الأساسية أو اختلاطا لهذه العناصر مع عناصر أخرى دخيلة، وعليه فنحن لا نستطيع الحديث عن هوية ثابتة ومستقرة عبر الزمن، وإنما هي بالأساس عملية ديناميكية مستمرة بين عناصر أساسية تحتل موقع النواة وأخرى تسربت عبر عمليات المثاقفة والغزو الثقافي وتحتل موقع الأطراف، ولكن يمكن لهذه الأطراف أن تحتل موقع النواة عبر الزمن وبمدى استعمال أفراد المجتمع لها ويمكن كذلك للرموز القديمة أن تسترجع موقعها الأول كنواة مركزية مثلما نشاهده اليوم من عودة للرموز الدينية بعد أن تركت موقعها لفترة ما بعد الاستعمار لرموز الثقافة العلمانية.

ونظرا لطبيعة الموضوع الذي يجمع بين ما هو ممارسة ثقافيّة- اجتماعية، وبين ما هو متمثل يشتغل في مستوى الذهن بطريقة رمزيّة، رأيت من الوجاهة المنهجيّة الالتزام بالمنهج الكيفي حتى أتجنب عثرات وصعوبات الفهم الصحيح، فكان النفس التاريخي، من استحضار لفترة الاستعمار الفرنسي وللممارسة السياسية البورقيبيّة، إضافة إلى الأمثلة والشواهد العينيّة من حكايات دارت بين مجموعة من الأفراد، وأحداث وممارسات اجتماعية، دعامة تقنية لإثبات الفرضية العامة للبحث والتي تذهب إلى أن ما يميز هوية المجتمع التونسي اليوم هو الازدواجية والتناقض بين ما يتمثله عن طبيعة حضوره الجماعي، وبين الممارسة الفعلية لهذا الحضور مرتكزين في ذلك على اختبار ما يفترض أن تكون المحددات الأساسية لهوية أي شعب، وهي الثقافة اللغوية والرمز الديني والرمز السياسي المتمثل في الدولة والانتماء الجغرافي (الأرض).

2) فى مفهوم الهوية والهوية الجماعية :

تعتبر مسألة الهوية من المسائل الشائكة والإشكالية سواء على مستوى محاولة تحديد مفهومها أو الإمساك بأسسها ودعائمها التي من خلالها نستمد مشروعية وصف تجمع بشري ما بهوية مخصوصة تميزه عن غيره من التجمعات. وعلى أساس هذا الحضور الإشكالي لمفهوم الهوية، كان الفكر الفلسفي الإغريقي سباقا لإعطاء إجابات حول المسألة. فقد ذهب بارمنيدس Parmenid مثلا إلى القول إن للإنسان ماهية ثابتة وأصلية، لا تتغير عبر الزمن. والهوية هي ذاك الشيء المتماثل مع الماهية الثابتة، ليصبح كل فرد كما هو من قبل وكل وجوده ليس سوى تكملة للقدر الذي رسم له ما قبليا سواء اجتماعيا أو بيولوجيا عن طريق الجينات.

أمّا التيار التّاريخي الذي يتزعمه هرقليطس Heraclite فهو يؤكد على أن كل شيء يتغير عبر الزمن والهوية هي الاختلاف من ناحية والسعي للبحث عن نقاط اشتراك مع طبقة معينة من ناحية أخرى، وكل هوية خاضعة للإطار الاجتماعي الذي يؤسسها ويعطيها هذه الصفة. وبالتالي فلا يوجد سوى أشكال من الهويات المتحولة عبر الزمن والتاريخ الجماعي (6).

أما اليوم فقد أصبحت مسألة الهوية وعلى غرار الفكر الفلسفي، موضوع مساءلة من قبل العلوم الإنسانية خاصة علم النفس وعلم الاجتماع. فعلم النفس الوراثي مثلا مع Piaget يؤكد على مفهوم التنشئة الاجتماعية فى بناء هوية الفرد. واعتبر أن الهويات تبنى عن طريق نقل مجموعة من الرموز الاجتماعية ومن التمثلات الذهنية والوجدانية والتعبيرية من المجتمع الى الفرد، وبواسطة اللغة التي سنقوم باختبارها فيما بعد، يتماثل الفرد ويتكيف مع نظام

القواعد والقيم والرموز التي تمكنه من التواصل مع الآخر إما بالتماثل أو الاختلاف عنه، وبتسجيل حضوره داخل المجموعة أو الخروج عنها (7).

أما علم النفس التحليلي الفرويدي فيؤكد على الصراع بين الهو والأنا الأعلى فى بناء الهوية أي بين الأنا غريزة التي تسعى للتحقق والانسجام مع ذاتها، وبين الأنا واقع الذي ينزع إلى التوافق مع معايير المجتمع وقيمه. وفي نفس التوجه اعتبر Erikson أن الهوية هي التماثل مع الأنا الأعلى، أي أنها ثمرة التنشئة الاجتماعية وتتمثل وظيفتها في إدماج الشخصية في محيطها الاجتماعي، بتقمص قيم المحيط الاجتماعي ومعاييره. كما يؤكد Lipiansky على أن الهوية هي شعور ذاتي بوحدة الشخصية واستمراريتها عبر الزمن، وهي خيار ذاتي بالانتماء إلى المجموعة، ولكنها تأخذ بعين الاعتبار التجارب الذاتية وتجارب الآخرين. وبالتالي فهي عملية حيوية بين الوعي بالأنا والوعي بالآخر المغاير (8).

أما في علم الاجتماع فإن الهوية، كمفهوم مأخوذ من التعبير اللاتيني (idem) أي (le même) وتعني ما به أعرف نفسي وما به يعرفني الآخرون (9)، فهي ذاك الاستعداد من مجموعة معينة لأن تعرف كمجموعة، سواء كانت اثنيه أو مهنية. وكل هوية جماعية تفترض الاستقلال والاختلاف عن مجموعة أخرى إذا نظرنا إليها خارجيا ولكنها تفترض كذلك من وجهة نظر داخلية الاندماج والوحدة وإزالة كل الاختلافات، وتنتظم تمثلاتها حول مبدأ مهيمن وواضح (10) ولكن يمكن لهذا الانتظام والاندماج الداخلي أن يضمحل، لنتحدث بذلك عن فقدان مجموعة ما لهويتها الجماعية، وهذا مشروط بمدى تعرض مرجعياتها الجماعية وقيمها وتوجهاتها للتلف والاختراق (11).

كما حاولت العديد من النظريات معالجة هذه المسألة اعتمادا على رؤيتها للمجتمع ومفاهيمها الاجتماعية، كالمقاربة الماركسية التي أقامت علاقة حتمية تاريخية بين الواقع الاقتصادي وتشكل وعي طبقة معينة بانتمائها الجماعي. وهذا التشكل غير معزول عن علاقات الهيمنة بين الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة المهيمن عليها، هذا إضافة إلى المقاربة الوظيفية التي تجعل من وظيفية الفرد داخل المجتمع المحدد الأساسي لانتمائه وهويته الجماعية (12).

ولكن رغم هذه المحاولات فإنه يمكن أن نعثر على جوهر المعالجة لمسألة الهوية الجماعية في التصورات الثقافية التي تعتبر أن المجتمعات الإنسانية هي بالأساس مجتمعات ثقافية فعندما تخترق مجموعة من "الرموز الثقافية" (13) على حد عبارة الذوادي، أفراد المجتمع بحيث تشكل أجسادهم وطريقة تفكيرهم، يقومون بدورهم بنقل هذه الثقافة إلى غيرهم.

وفي هذا الإطار، فان كل ثقافة هي نموذج يخفي أشكال الهوية ومضمونها فعندما تستبطن عناصر الثقافة، تتحول إلى بناء يشكل "الشخصية القاعدية" على حد عبارة Kardiner، التي تمكن من تأسيس عقلية مشتركة ومميزة للمجتمع الواحد وعندما يتشكل هذا النموذج الثقافي، تنصهر عناصره في كامل النسيج الاجتماعي وتتحرك فيه بطريقة شمولية وتلمس عناصر المجتمع الأساسية أو النواة المشكلة للنظام الاجتماعي.

كما تذهب النظرية الثقافية إلى أنه عندما تقترن الهوية بالموروث الثقافي، تصبح متعددة على مستوى علاماتها ووظائفها وعلى مستوى سلوك الفرد والجماعة الحاملين للهوية. وبحكم الانتماء إلى مجموعة معينة، هناك رأسمال ثقافي على حد عبارة Bourdieu، ينتقل كموروث للفاعلين الاجتماعيين.

بهذا المعنى تصبح عمليات التنشئة الاجتماعية واستبطان "الرموز الثقافية"، وسيلة لاكتساب الهوية الموروثة، التي بدورها تتحول إلى أداة للحفاظ على الثقافة بنقلها كاملة أو منقوصة إلى الأجيال المقبلة، وذلك بمدى ممارسة المجتمع لعناصر هويته الجماعية، مثل اللغة أو الدين أو القيم الوطنية، وبمدى تعرض هذه المنظومة الرمزية إلى غزو ثقافي خارجي.

بهذا المعنى فالهوية الجماعية والثقافة، في علاقة

جدلية مستمرة، كل يفترض الآخر لتأخذ بذلك كل هوية شكلها الديناميكي لأنها مسيرة من التفاعل بين مجموعة من النظم والمعاني داخل نظام رمزي معين (14).

3) في محدّدات الهوية الجماعية :

تحدد الهوية انطلاقا من الخصائص والسمات المميزة للأمة والفاعلة فيها، والتي انتهت إليها عبر مسيرتها الجدلية في التاريخ من خلال تعاملها مع المحيط: طبيعة وبشرا كاللغة والتاريخ والدين والثقافة والقيم والتقاليد وتشكل هذه العناصر مجتمعة الأرضية النفسية للأمة والتي تشترك في هذه المقومات وبها تتمايز عن الآخر وربما بها تحارب ومن أجلها تحارب (15). وهذا ما ذهب إليه الذوادي كذلك، عندما حدد خمسة عناصر أساسية يمكن من خلالها اختبار مدى حضورها وتحديدها لهوية شعب ما وذلك بقوله: "إن دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة ترى أن العرق (اللون، الانتساب إلى أحد الأجناس البشرية) والثقافة والدين والأرض والدولة هي العوامل الرئيسية التي تحدد هوية الشعوب" (16). ولعل ما يضيفه الذوادي هو دور الدولة في بلورة وتشكيل نموذج ثقافي يكون بمثابة الإطار العام المحدد لهوية الشعب وفقا وتماشيا مع توجهاتها السياسية وإيديولوجيتها ومرجعيتها الفكرية. فالدولة الكليانية خاصة تلك التي تأسست بعد تجربة الاستعمار مباشرة أصبحت، وبحجة شرعية دورها في تحرير البلاد من نير الاستعمار، ماسكة بجميع آليات ومؤسسات المجتمع حتى أصبح وكأنه صورة عن الدولة نفسها ولا يملك من أمره شيئا، ومن ثم جاء المصطلح الفرنسي الدولة/ الوطن. وعلى أساس هذه الهيمنة المطلقة للدولة فمن البديهي أن تتأثر الهوية الجماعية بثقل هذا النمط من نظام الحكم خاصة إذا أحكمت هذه الدول سيطرتها على وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية ووظفتها لصالح إيديولوجيتها بشكل لا يثير حفيظة القوى المحافظة ولا يستفز مشاعر الشعب خاصة تلك الفئات المتمسكة برموز ثقافية معينة كالدين مثلا. وبالتالي فتردد قادة الدولة أو عداؤهم للانتماء إلى نموذج من الهوية الجماعية وبالتحديد إلى عنصر أو مجموعة من عناصرها، لابد وأن يؤثر سلبا في الانتماء الجماعي إلى شكل الهوية السابق(17)، في مقابل حماسهم لنموذج جديد من الرموز سيعمل على استبدال القديم بالجديد وإن على مضض وبعد الدخول في صراع مع القوى المقاومة للتغيير.

ولعل هذا ما حصل فعلا في تونس في العهد البورقيبي عندما حاول الرئيس السابق الحبيب بورقيبة تحديث المجتمع على حساب الرموز الدينية واللغوية والتي كانت في تلك الفترة عنصرا ونواة مركزية في شخصية المجتمع بأكمله، مما أدى بالنظام السابق إلى الدخول في صراع دموي مع القوى المتدينة وبالتحديد المحافظة منها، تسببت في انقسام المجتمع إلى فئة علمانية وأخرى دينية المرجع وكل يسعى لفرض إيديولوجيته على الآخر بالقوة.

أما العنصر الثاني في تحديد هوية المجتمع الجماعية فهو الرمز اللغوي (18) الذي يعتبره الذوادي له دور بارز في توحيد الانتماء الجماعي بين الناس مستشهدا في ذلك بالدور الذي لعبته اللغة العربية من المحيط إلى الخليج في نشر الدين الإسلامي ومنه أصبحت الموحد لسكان هذه المناطق. ولعل القومية العربية كإيدولوجيا جاءت بحجة الانتماء اللغوي أي الانتماء إلى اللغة العربية أكثر منه إلى الدين الإسلامي أو الحدود الجغرافية وفي هذا الإطار يمكن تصنيف التيارات القومية العروبية (19). كما يستشهد بالقطيعة الثقافية في كندا بين مقاطعة الكيباك الناطقة باللغة الفرنسية، وبين بقية المناطق الناطقة بالانقليزية لتصل هذه القطيعة حد إصدار القوانين الدستورية المانعة لاستعمال اللغة الانقليزية مثلا في مقاطعة الكيباك خاصة في المؤسسات العمومية وفي المعاملات الرسمية. فالثقافة اللغوية تلعب دورا هاما في بلورة شكل من الشعور الجماعي والانتماء لهوية جماعية فالتونسي والجزائري والمصري

والسعودي والكويتي والسوري. . . يشعرون بانتمائهم العربي لأن اللغة العربية هي التي توحدهم.

كما يظهر العنصر الديني مقوم أساسي من مقومات هوية المجتمعات الجماعية وبالتعبير الخلدوني "فكما أن العصبية الدينية تزيد في صلابة العصبية عند القوم فإنه يمكن القول بأن اشتراكهم في العقيدة نفسها يقوى من شعورهم بالانتساب إلى هوية جماعية واحدة" (20). وقد لعب الدين الإسلامي في تونس وغيرها من البلدان المتدينة بدين الإسلام، دورا مهما في مقاومة الاستعمار والتغريب الثقافي فقد أشار مثلا سعد الغراب إلى مسألة التجنيس في فترة الاستعمار عندما استغلت الحركة الوطنية عامل الدين لتحريك المجتمع بأكمله ضد قانون التجنيس حيث أصدرت فتوى بتكفير كل من يتجنس بالجنسية الفرنسية ويمنع من دفنه فى المقابر الإسلامية وأدت هذه الفتوى الى تراجع الكثيرين من المجنسين عن موقفهم حتى يحيوا حياة هادئة داخل المجتمع التونسي المتمسك برموزه الدينية (21).

ومما لا شك فيه كذلك أن الأرض التي تسكن فيها المجموعات البشرية والشعوب تمثل عنصرا أساسيا فى تكوين الهوية الجماعية لها، فوجود أرض ذات حدود معينة تسمح للمجموعات البشرية بالتجمع بعضها مع بعضها الآخر وتمكنهم من تلبية حاجياتهم المتعددة بطريقة أفضل. وهكذا فانتساب المواطن اليوم إلى بلد ما يعنى أولا انتمائه إلى فضاء معين ويعيش فيه كما سكن وعاش الآباء والأجداد من قبله فاشتراك الأفراد والجماعات في السكن على أرض واحدة يمثل بالتأكيد عاملا حاسما فى بلورة ملامح الهوية الجماعية لهم (22).

لننتهي أخيرا إلى دور الانتماء العرقي سواء كان انتماء إلى لون بشرة معين أو الانتساب إلى أحد الأنساب التي يربطها أساسا عامل وحدة الدم مع التحفظ على هذا العامل لأنه لم يثبت علميا إلى اليوم ما يسمى بالانتماء إلى العرق الصافي مثلما تدعيه بعض القوميات كاليهود أو الألمان النازيين سابقا. ولكن رغم ذلك تبقى هذه الايدولوجيا فعالة في توحيد بعض الشعوب لأهداف في الغالب سياسية ولكن وبغض النظر عن هذه الإيديولوجيات فإن لون البشرة يمثل بالتأكيد أحد ملامح ومحددات الهوية الجماعية لشعب من الشعوب. ولعل ظاهرة التمييز العنصري منذ القديم والتي اتخذت أشكالا مختلفة حسب تغير علاقات الهيمنة بين الشعوب والثقافات، قائمة على أساس هذا العامل البيولوجي وبالتالي لا يمكن إقصائه بأي شكل من الأشكال من محددات هوية المجتمعات الجماعية (23).

وعلى أساس هذه المحددات النظرية لأسس الهوية الجماعية، سنحاول اختبار هوية المجتمع التونسي الجماعية من خلال تمثلاته للهوية التونسية نفسها ولأسسها التي حددناها سابقا وافترضنا أنها عناصر أساسية يمكن أن تلعب دور المحدد لهوية المجتمع التونسي الجماعية.

II) القول في إشكالية تمثل التونسي لهويته الجماعيّة :

1) الاعتقاد فى تجانس الشعب التونسي:

يذهب بعض الباحثين الاجتماعيين، إلى الاعتقاد بأن "المجتمع التونسي ورغم ما شهده من تغيرات كمية ونوعية بعد الاستقلال في عام 1956، إلا أن مسيرته لم تشهد الكثير من التعثر والارتباك إذا ما قورنت بما حدث في مجتمعات عديدة من العالم الثالث"، مرتكزا في ذلك على حجة التجانس التي يتميز بها المجتمع التونسي في مستوى ممارستهم للعقيدة الإسلامية. وهذا ما أكده كذلك سعد الغراب فى كون انتماء التونسيين في أغلبيتهم الساحقة للمذهب السني المالكي (24) ساعد على مزيد توحيد المجتمع التونسي في هوية إسلامية سنية، إضافة إلى توحدهم اللغوي فأغلب التونسيين يتكلمون باللسان العربي خاصة بعد غزو بني هلال للبلاد منذ القرن الخامس الهجري، وينتمون عرقيا إلى أصل بربري-عربي. وبالتالي فالهوية الجماعية

للشعب التونسي هي أكثر عروبة من الهوية الجماعية لكل من الشعب الجزائري والمغربي، باعتبار إن نسبة عدد السكان الذين يتحدثون اللغة البربرية ويعطون ولاء لهويتهم البربرية أكثر بكثير منه في تونس(25).

ولكن رغم صحة هذه الحجج في كون المجتمع التونسي موحد مذهبيا ولغويا وعرقيا، إلا أن هذا لايعني وحدة أهم فئاته وقواه الاجتماعية في تمثل موحد لهذه العناصر سواء بالسلب أو بالايجاب هذا إضافة إلى إشكالية ممارسة هذه الرموز عمليا. وهذا ما سنحاول البرهنة عليه وذلك بتنسيب فكرة التجانس المثالي لهوية المجتمع التونسي الجماعية.

2) تعدّد أبعاد الهوية التونسية :

تعطينا دائما الملاحظة البسيطة والعفويّة للمجتمع التونسي ولأهمّ فئاته الاجتماعية، انطباعا بوحدة المجتمع وتماسكه وقدرته على التواصل الذهني والعملي في مستوى الممارسة المعيشيّة، دون إمكانية العثور على اختلافات وصراعات عميقة، من شأنها أن تهدد وحدة المجتمع من ناحية وتعرقل إمكانية التواصل الفعّال بين أهمّ فئاته وشرائحه الاجتماعية من ناحية أخرى.

ولكن سيصبح هذا التماسك الظاهر، في موضع شكّ بمجرد وضعه على محكّ التجربة الميدانية، إذ كشفت نتائج سؤال الاختبار، ("هل لك أن تحدد هويتك وانتماءك الجماعي؟") الذي توجهنا به إلى عينة غير ممثلة من المجتمع، ارتكزنا في اختيارها على متغير الانتماء الإيديولوجي والديني ومتغير السن، على خلاف ما يعتقد الكثيرون من وحدة وتجانس المجتمع التونسي. فقد عمدت الفئة ذات الايدولوجيا الإلحادية والعلمانية إلى القول بأن انتماءها الجماعي لا يمكن أن يتحدد بأي شكل من الأشكال، لا بالبعد الديني أو الجغرافي أو اللغوي، وإنما انتماؤها إلى الإنسانية كقيمة عليا وكوحدة أنطولوجية بالمعنى الفينومينولوجي، هو المحدد النهائي والوحيد لهويتها الجماعية وأن مجرد حضورها داخل الحاضرة الإنسانية يعطيها شعور بالانتماء الجماعي "الإنسان". ولعل ما يدفع هذه الفئة من المجتمع إلى هذا الرأي، ورغم نشأتها في بيئة عربية إسلامية، هو ما جذر فيها من قيم وثقافة غربية مستوردة خاصة من الفكر الماركسي والوجودي اللذين ينادیان بقيم الحرية والمساواة الإنسانية ونبذ كل تعصب طبقي أو ديني. وعلى هذا الأساس فنحن لا نستطيع إنكار ما للغزو الثقافي الغربي من تأثير وقدرة على تغيير المنظومة الثقافية الرموزية للشعب المهيمن عليه ثقافيا خاصة في صفوف الطبقة المتعلمة والتي أتيحت لها فرصة الاطلاع على هذه الأفكار، إضافة إلى ما تتمتع به هذه المبادئ من جاذبية فكرية لدى من يرغب في تغيير القديم واستبداله بما يسمى "الحداثة".

وتجدر الإشارة إلى أننا لن نناقش في هذا البحث مدى صحة أو خطأ هذه المواقف، وإنما سنكتفي بنقل ما تتمثله الفئة المستجوبة تجاه هويتها وأسسها الجماعية.

وعلى طرف النقيض من هذه الفئة، نجد ذوى الايديولوجيا الدينية المحافظة والذين حددوا هويتهم وبصفة مطلقة بالانتماء إلى الأمة الإسلامية معتبرينها واقعا مجسدا ولا ينقصه سوى قرارات سياسية لتخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، متجاوزين في ذلك كل الأبعاد الجغرافية والسياسية وحتى القومية والوطنية. فهذه الفئة تحمل في ذهنها رؤيتها الخاصة للعالم ولطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تميزها عن غيرها وتجعل منها جماعة ثقافية تتواصل فيما بينها من خلال منظومة من الرموز الثقافية. ويشكل الرمز الديني النواة المركزية فيها، وانتماءاتهم الجماعية تتجاوز كل المحددات الجغرافية والسياسية وكل الأبعاد المادية لتلمس المعنوي والثقافي والرمزي فأينما وجد الإسلام كرمز متمثل في الأذهان إلا وشعر المتدين التونسي المحافظ بانتمائه إلى ذلك المكان أو ذاك الشخص اللذين يتحولان في مستوى تمثلاته إلى مجال رمزي للتواصل والانتماء. ولعل هذا ما أكدته إحدى المستجوبات بقولها: " هويتي الجماعية هي انتمائي للأمة الإسلامية

في أي مكان من الأرض كانت وأي لغة تكلمت وفي أي دولة وجدت".

كما إن التناقض بين هذه الفئات الايديولوجية لا يقف حد التمثل والشعور الوجداني بطبيعة انتمائهم الجماعي، وإنما يتجاوز ذلك إلى مستوى الخطاب والممارسة. فعلى مستوى الخطاب لاحظت أن كل فئة تنادي الأخرى بعبارة الآخرون(لُخْرينْ) أوهم(هُمَ) وهي عبارات تحمل في مضمونها وإيحائها الرمزي الكثير من معاني الرفض والإقصاء والراجع بدوره إلى طبيعة تمثلاتهم لبعضهم البعض، لأن كل جهة تتبنى منظومة من الرموز الثقافية تتناقض وتختلف تماما مع المنظومة الأخرى، رغم اشتراكهم في رفض الأبعاد السياسية والجغرافية والعرقية والقومية.

أما على مستوى الممارسة فإن سلوك كل من الفئتين يكشف عن تطاحن ورفض عملي من كلا الطرفين لبعضهما البعض. فالمثال الأول والذي سنعتمده كمؤشر على صراع الرؤى، سنستقيه من الماضي السياسي البورقيبي، حيث أدت السياسة البورقيبية العلمانية الفكر، إلى طمس معالم الهوية العربية الإسلامية مثل دعوته إلى سفور المرأة وإفطار شهر رمضان في وقت ما زال فيه المجتمع التونسي متمسكا شديد التمسك برموزه الثقافية الإسلامية، كما عمل على تحجيم دور جامع الزيتونة كمؤسسة دينية- علمية أكاديمية (26). هذا إضافة إلى دور الحكومة البورقيبية في تهميش التعليم باللغة العربية والتركيز على تدريس المواد الأساسية باللغة الفرنسية وتضييقه للخناق على الطلبة المتحصلين على شهائد علمية من سوريا أو غيرها من الأقطار العربية (27)، مما أدى بهذه الدولة إلى الدخول في صراع دموي مع التيار الديني المحافظ الذي رأى في السياسة البورقيبية طمسا لرموز هويتهم الجماعية القائمة أساسا على الأبعاد الدينية والعربية وتواصل هذا الصراع بين القوى العلمانية والقوى الدينية إلى حدود السابع من نوفمبر حيث عملت الدولة الجديدة على تقريب وجهات النظر الثقافية وعلى مصالحة الشعب مع هويته العربية الإسلامية في ما يسمى بـ"الميثاق الوطني" (28).

أما المثال الثاني فسنستقيه من الواقع المعيشي اليومي. ففي شهر أفريل من سنة 2003 وإثر غزو الولايات المتحدة للعراق، نظمت مسيرة تضامنيّة مع الشعب العراقي، انطلقت من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس وشاركت فيها جميع الحركات الطلابية. لكن لم تدم هذه المسيرة طويلا، إذا اختلف أحد منظميها وهو ذو توجه إيديولوجي إلحادي مع فئة من المشاركين الذين اتهموه بالكفر عند رفع الشعارات الحماسية. وسرعان ما تحولت المسيرة من مسيرة تضامن لأجل العراق إلى قتال لأجل الدين. وما تفسير هذا إلا لأن القولة قد مست بشكل مباشر النواة المركزية للفئة المتدينة ألا وهي فكرة الله.

إن القطيعة الثقافية واضحة بين هذه الفئات، نتيجة تصلب نواتين ثقافيتين مختلفتين : الأولي قائمة على رموز ثقافية إلحاديّة والثانية قائمة على رموز ثقافيّة دينيّة.

إضافة إلى هذه الأبعاد نجد كذلك بعدا آخر سجل حضوره بقوة لدى هذه العينة، وهو البعد القومي العربي حيث لاحظت أن هذه الفئة ذات الايديولوجيا القومية، تركز في تحديد انتمائها وهويتها الجماعية على اللغة العربية كعنصر موحد وعلى وحدة التاريخ والمصير المشترك بين الدول العربية. وهذا ما أشار إليه محمد عابد الجابري فى قوله "أما من لم يكن منهم مسلما كالمسيحيين فى المشرق فهم يعتبرون أنفسهم عربا باللغة والثقافة والتاريخ والأصل"(29). رغم تحفظنا بعض الشيء على تفاؤل الجابري إذ أن اليهود فى تونس وحتى في بقية أقطار العالم العربي، مثلا ورغم اشتراكهم في نفس التاريخ واللغة إلا أنهم لا يشعرون أبدا بالانتماء إلى مجتمعاتهم الأصلية بقدر ما يشعرون بالانتماء إلى الديانة اليهودية أولا وقبل كل شيء كمنظومة رمزية توحدهم على مستوى التمثل والتعاطف والأمثلة المثبتة لذلك كثيرة لا يتسع المجال لذكرها.

ولكن وفى مقابل هذه الأبعاد التي تجاوزت حدود الوطن، نجد أن الفئة العمرية التي تراوحت أعمارهم بين 17 و22 سنة، يحضر عندهم البعد الوطني التونسي أكثر من الفئات الأخرى المتقدمة في السن والحاملة لإيديولوجيات مختلفة. ولعل ما يفسر هذا هو ما أشرنا إليه في القسم النظري من دور الدولة في تشكيل هوية المجتمع الجماعية، حيث عملت الدولة منذ الاستقلال إلى اليوم عبر وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية الموجهة في برامجها والتي عبر عنها الفيلسوف ألتوسير "بالأجهزة الايديولوجية للدولة"، على تكريس فكرة الأمة التونسية والهوية التونسية المتميزة برموزها الثقافية عن بقية الدول العربية والإسلامية، وهاهي ملامح هذه السياسة بدأت تظهر على الجيل الثاني بعد الاستقلال. وهذا ما أكده Edgard Morin فى قوله: "وهكذا تظهر لنا الثقافة الوطنية ومنذ المدرسة في تجارب الماضي الأسطوري والمقترنة بعلاقات الإسقاط والتماثل مع الأبطال الوطنيين"(30).

إذن ما نريد قوله فى هذا العنصر هو أن المجتمع التونسي ليس كما يظهر لنا من انسجام وتناغم، رغم أنه استطاع أن يخلق لنفسه نمطا مخصوصا من أساليب واستراتيجيات للعيش ويتكلّم نفس اللغة الدارجة ونفس اللهجة عندما يتكلّم اللغة العربيّة الفصحى وينتمي إلى نفس الدين والمذهب وهو الدين الإسلامي السني المالكي ويوحده ماض وتاريخ نضالي واحد ضدّ الاستعمار الفرنسي، وتحكمه سياسيًا دولة واحدة ذات توجهات سياسيّة واقتصادية وتعليميّة واحدة، كما تحكمه اجتماعيا نفس العادات والتقاليد، فقد استطاع هذا المجتمع أن يخلق لنفسه رموزا تميّزه عن غيره فجعل من أكلة "الكسكسي" رمزا للأكلة التونسيّة وابتكروا ألفاظا تحولت بفضل الإعلام التونسي إلى رمز للغة التونسيّة مثل كلمة "عسلامة - بسلامة - برشة"، كما يشترك المجتمع التونسي في نمط موحد من أساليب في البناء واللباس وتشغله نفس المشاغل والأزمات من أزمة العمل إلى أزمة الزواج والسكن.

ولكن رغم هذه الوحدة الظاهرة فإن المجتمع التونسي تشقه صراعات إيديولوجية خطيرة تنبئ بتشتت هويته الجماعية. فهذه الفئات تحمل في حقيقة الأمر هويتين: هوية ظاهرة وهي ما ظهر من وحدة العادات والتقاليد والخضوع إلى نسق مؤسساتي واحد وأهداف معيشية تقريبا واحدة، وأخرى مبطنة ومنشودة تشتغل في مستوى أذهانهم لتشكل عالما رمزيا ترنو إليه هذه الفئات وهذا ما ذهب إليه Balandier في قوله: " ليست المجتمعات أبدا كما تبدو في الظاهر أو كما ترغب أن تكون، إنما تعبر عن نفسها في مستويين على الأقل : الأول سطحي يمثل البنيات الرسميّة إذا صحّ التعبير، والآخر عميق يؤمن منفذا للعلاقات الحقة الأساسيّة والممارسات الكاشفة لديناميكيّة النسق الاجتماعي"(31).

إذن فأي معنى لتجانس هوية المجتمع التونسي الجماعية؟ وهل ما ذهب إليه الذوادي من وحدة الانتماء الديني واللغوي والعرقي يعبر حقيقة عن تجانس هوية المجتمع التونسي، أم هو يخفي في باطنه نزاعا من نوع آخر، هو بالأساس نزاع ثقافي وإيديولوجي بدأ مع السياسة البورقيبية العلمانية وتواصل إلى اليوم رغم أنه لم يظهر إلى العلن إلا لحظة الأزمات؟

III) القول في ازدواجية رموز الهوية الجماعية التونسية :

حاولنا في العنصر السابق زعزعة وتنسيب ما يحمله الكثيرون في أذهانهم من وهم وحدة وتجانس المجتمع التونسي، وتوصلنا إلى استنتاج أولي يقر بأن الهوية الجماعية التونسية، غامضة حد الوهم لما يتداخل فيها من أبعاد ورؤى تصل حد التناقض والصراع، وأكدنا من ناحية أخرى على ازدواجية هذه الهوية بين ما هو ظاهري ومعلن وبين ما هو مبطن وخفي. وسنعمل في هذا العنصر على إثبات هذه الازدواجية من خلال

اختبار أسس الهوية الجماعية ألا وهي اللغة العربية، الدين الإسلامي، الدولة والأرض.

1) اللغة العربية وإشكالية التمثل والممارسة:

يجب التأكيد في البداية على أن اللغة بصفة عامة، واللغة العربيّة بصفة خاصة باعتبارها موضوع بحثنا، ليست مجرّد أداة للتواصل بين أفراد المجتمع الواحد، وإنما هي، كما أكدت على ذلك العلوم الاجتماعية المعاصرة، وعاء يحمل فكر المجتمع وثقافته وحضارته وتاريخه بمختلف أبعاده : السياسيّة والاجتماعية والعلميّة، لترسم في كلّ لحظة تاريخيّة ملامح المجتمع الواحد وتحدد شكل هويّته الجماعيّة.

فإذا كانت اللغة هي رؤية المجتمع لذاته وللعالم ولطبيعة علاقاته الاجتماعية، فهذا يعني أنّ كلّ اختلاف حولها، يعكس ضرورة اختلافا في الرؤى والمواقف داخل المجتمع عينه، الذي من المفروض أن يحمل رؤية موحدة ومشتركة على الأقلّ لإحدى رموز هويته الجماعيّة. ولعلّ المجتمع الألماني أحسن مثال يعكس وحدة اللغة ووحدة المواقف والتمثلات حولها وبالتالي وحدة هوية المجتمع الألماني الجماعية في مقابل الفرقة اللغوية التي يعانى منها الشعب الكندي بين مقاطعة الكيباك الناطقة باللسان الفرنسي وبين بقية المناطق الناطقة باللسان الانقليزي.

فما هي ملامح هويتنا الجماعية اليوم على ضوء ما تعكسه لنا تمثلات فئات العينة المستجوبة، للغة العربية؟

تكشف لنا نتائج البحث الميداني، أن اللغة العربية تعانى اليوم فى البلاد التونسية، ولعلها كذلك في بقية البلدان العربية، من شرخين متساويين: التمثلات من ناحية والممارسة من ناحية أخرى.

فعلى المستوى الأول نلاحظ أن اللغة العربية لا تحظى بنفس الصورة الايجابية لدى جميع فئات العينة، فذوو الثقافة الإلحادية والمفرنسون والمتأثرون بالفكر والايديولوجيا الغربية ورموزها الثقافية، يحملون تمثلات سلبية تجاهها مقابل بقية العينة. وهذا ما عبروا عنه في المقابلات، من كونها رمزا "للتخلف والسلفية واللاعلم وغير قادرة على التطور ومواكبة الحداثة".

هذه الدلالات السلبية المتمثلة، ليست مجرد ردود أفعال تجاه اللغة العربية، وإنما هي ضرورة مضمون فكر هذه الفئة. واستنادا إلى ما ذهب إليه Moscovici (32) من أن للتمثلات وظيفة توجيه الفعل والسلوك، فسوف لن ننتظر من هذه الشريحة من المجتمع والمؤثرة فيه كذلك باعتبارها تحتل مواقع حساسة داخل مؤسسات الدولة، من أن تتعامل مع اللغة العربية كرمز من رموز هويتها الجماعية، خاصة أنهم يقيمون علاقة مباشرة بين اللغة العربية والدين الإسلامي في مستوى تمثلاتهم لها، وهذا ما عبروا عنه من خلال المقابلة في قولهم : "اللغة العربية تساوى القرآن والإسلام..." وقد بينا في العنصر الأول كيف أنهم يستبعدون كل بعد ديني في تحديد هويتهم الجماعية.

أما بقية الفئات ذات الايديولوجيا الدينية والقومية ورغم اختلاف تكوينهم اللغوي والتعليمي وتباين أعمارهم، فإنهم لازالوا يحملون تمثلات إيجابية عنها فهي "رمز للحضارة والتاريخ وعنصر هوية وانتماء وتذكرهم بالأمة العربية ووحدتها الغابرة". وحتى التمثلات السلبية التي عبّر عنها المتدينون والتي لم تتجاوز الدلالتين " مضطهدة ومهملة"، فإنها لا تعكس موقفا منها وإنما هو مجرّد نقل لصورتها اليوم، وتحمل هذه التعابير نفسيّا الكثير من التعاطف والتحسّر. مقابل فئة غير المتدينين والعلمانيين والمفرنسين الذين يحملون موقفا سلبيّا تجاهها وليس مجرّد وصف لحالتها.

أما الشرخ الثاني فهو التناقض بين ما تحمله هذه الفئات من تمثلات إيجابيّة عن اللغة العربيّة، وبين واقع الممارسة اللغويّة الذي تميّز بالاغتراب في اللغات الأجنبيّة خاصّة اللغة الفرنسيّة، وهاهي الإنقليزيّة بدأت تتسرّب شيئا فشيئا في منظومة التونسي اللغويّة. فقد

بيّن محمود الذوادي في كتابه " التخلف الآخر " (33) أنّ المجتمع التونسي يكاد لا يستعمل اللغة العربيّة إلا في الخطب الرسميّة. وما عدا ذلك فإنّ ما سماه بالفرنكوأراب، هو الطاغي على منظومة التونسي اللغويّة بدءا من مؤسسة الأسرة، وصولا إلى مؤسسة التعليم.

إن هذا الخلل بين التمثلات والممارسة تجاه اللغة العربية يعكس ويكرس بشكل من الأشكال خلل هوية المجتمع التونسي الجماعية باعتبار أن اللغة العربية هي ركيزة أساسية من ركائز هويته مثلما جاء في الدستور التونسي بأن تونس دينها الإسلام ولغتها العربية.

ويمكن تفسير هذه الازدواجية في إحدى أسس هوية المجتمع التونسي الجماعية بدور المستعمر الفرنسي الذي سعى إلى تغيير هوية المجتمع التونسي العربية الإسلامية، عن طريق تغيير لغته الأم وتعويضها باللغة الفرنسية. وهذه السياسة الثقافية الاستعمارية قد اتبعت مع كل الدول التي خضعت للاستعمار الفرنسي. ويمكن أن نذكر سياسة " الظهير البربري " مثالا على ذلك والتي اتبعها الاستعمار الفرنسي في المغرب الأقصى لفصل البربر عن رموز الحضارة العربية الإسلامية (34).

أما العامل الثاني فهو داخلي ويتمثل في دور السياسة اللغوية المتبعة من قبل الدولة الوطنية البورقيبية بعد الاستقلال، التي عملت على تحديث البلاد بمعزل عن لغتها الأم فأصبحت اللغة الفرنسية هي أساس مناهج التعليم وأساس المعاملات الإدارية والقانونية الرسمية داخل البلاد عوضا عن اللغة العربية(35).

اذن فواقع الممارسة منذ بداية القرن العشرين، لم يكن يشجع على استعمال اللغة العربية، مما ساعد على تكوين شرائح كبيرة من المجتمع متأثرة ومغتربة معرفيا وفكريا في اللغة والثقافة الغربية، ورافضة عمليا لكل من يدعو إلى تبنى اللغة العربية كأداة للتعليم وتحديث البلاد. ولعل هذا التوجه الفكري والعملي، يعود أساسا إلى ما تجذر في هذه الفئات من المجتمع من رموز ثقافية غربية.

لقد ساهم هذا الواقع في انقسام المجتمع ثقافيا إلى فئتين: فئة محافظة على تمثل إيجابي للغة العربية، وفئة أخرى تحمل صورة سلبية عنها وحتى من يحمل صورة إيجابية فإنه لا يجسدها في واقع الممارسة اللغوية ويصل حد الخجل من استعمالها في الخطاب اليومي.

إن ما نريد قوله من خلال هذه الأمثلة، هو أن ملامح الهوية الجماعية للمجتمع التونسي بدأت تتغير شيئا فشيئا بفعل تغير الواقع اللغوي الذي سيعمل تدريجيا على تسريب رموز الثقافة الغربية لتحتل بفعل ممارستها اليومية، موقع النواة في ثقافة المجتمع التونسي. ولعل الاستعمال المبالغ فيه للغات الأجنبية دون اللغة العربية سيساعد على تغيير ما تبقى من تمثلات إيجابية إذ بين Moscovici أن التمثلات تتغير بفعل واقع الممارسة. لذلك يجب التأكيد على أن السلوك اللغوي المغترب، لا يعبر عن تحديث للمجتمع، ولا هو مجرد ظاهرة عابرة، وإنما يكشف عن مؤشر سوسيولوجي خطير لبداية تغير هوية المجتمع التونسي، دون أن نشعر بذلك.

2) الدين الإسلامي: رمز موحد مفرق في آن:

مثل الدين الإسلامي على غرار اللغة العربيّة المحور الذي تشكلت على أساسه الأمة العربيّة الإسلاميّة. وبما أنّ المجتمع التونسي جزء رمزي من هذه الأمة استنادا للغة العربيّة ودينه الإسلامي، مثلما نص على ذلك الدستور التونسي، فإنّنا لا نستطيع الحديث عن هويته الجماعيّة بمنأى عن أساسه الديني الذي جذر مجتمعنا رمزيّا وعمليّا في صلب الأمة العربية الإسلامية ككل، ورسم ملامح هويته الجماعية. لذلك قمنا باختبار هذا الرمز وسنبين مدى الإجماع الذي يحظى به عند أهم فئات المجتمع.

تجدر الإشارة في البداية إلى أننا لن نتناول الدين الإسلامي في حد ذاته أي من جهة أسسه وشرائعه وأهدافه، كما أننا لن ندرس كيفيات تطبيقه عند أهم فئات المجتمع، وإنما سنتطرق إلى هذا الدين من جهة

حضوره الرمزي في أذهان ونفوس التونسيين، كعنصر يجتمعون حوله ويحدد لهم انتماءهم الجماعي، فهو كغيره من الرموز الثقافية بغض النظر عن مصدره، يمثل سلطة اجتماعية لما يتميز به من قوة تأثير على الفرد والجماعة، فقد اعتبر دوركايم أن حاجتنا للدين هي حاجتنا للتماسك الاجتماعي .

وضعتنا نتائج المقابلات والملاحظات الميدانية أمام حدين منفصلين: المتدينون على اختلاف تكوينهم وأعمارهم من جهة وغير المتدينين والعلمانيين من جهة أخرى لنقف مرة أخرى أمام مشهد ثقافي مزدوج للمجتمع التونسي: فمن ناحية نجد فئة غير المتدينين الرافضين لكلّ الرموز الدينية ولكلّ ما تولد عن هذا الدين من قيم وعادات وتقاليد وأفكار وسلوكيات اجتماعية، شكلت طوال هذه القرون مضمون ثقافة المجتمع التونسي، ومن ناحية أخرى نجد الفئات المعتقدة دينيّا، وهي شرائح اجتماعية مازالت محافظة على الثقافة ذات التوجهات الرمزيّة الدينيّة.

لقد بينا في العنصر الأوّل أسباب وجود فئتين ثقافيتين مختلفتين : واحدة حاملة لرؤية دينيّة لطبيعة انتماءها الجماعي، وأخرى تنفي كلّ انتماء ديني في تحديد هويتها الجماعيّة، نتيجة ما تجذر فيها من رموز ثقافيّة قائمة على الإيديولوجيا الإلحاديّة. لذلك سنقتصر في هذا العنصر على ذكر بعض الوقائع العينيّة التي من شأنها أن تثبت فرضية ازدواجية أسس هوية المجتمع التونسي الجماعية.

في البداية يجب التأكيد على أنه لا يقتصر وجود التمثلات في الخطاب اللغوي فحسب، وإنما هي مبثوثة في كامل نسيج الممارسة الاجتماعية اليوميّة للناس، فالحياة اليوميّة على اختلاف أشكالها ليست سوى إعادة استحضار وتجسيد لمجموعة من الرموز الثقافيّة المتمثلة، والتي وقع استبطانها منذ الطفولة عبر التنشئة الاجتماعية. لذلك يجب أن يتجاوز بحثنا في الرمز الديني الجانب الكمي والأرقام ليلمس واقع الممارسة اليوميّة للناس التي تثبت تجذر الرموز الدينية في أشكال ممارساتها وتمثلاتها للعلاقات الاجتماعية والسلوكيات اليوميّة مما جعل من الدين مجالا رمزيّا يتحرك داخله أفراد المجتمع التونسي، ويشكل هويتهم الجماعيّة، فهو عنصر ثقافي تشترك حوله أغلب فئات المجتمع ويحضر في نفوسهم حضورا فعّالا ومؤثرا. نلاحظ في الأعياد والمناسبات الدينيّة كعيد الفطر والإضحى والمولد النبوي الشريف ورمضان، استنفارا كبيرا للمجتمع التونسي على اختلاف شرائحه من أجل الاحتفال بهذه الأعياد وتطبيق شرائعها حتى لو أدى ذلك إلى إحداث خلل في ميزانيّة العائلة. فقد استطاع بهذا المعنى الرمز الديني، لما له من قوّة تأثير في نفوس الأفراد، أن يخترق الحدود الماديّة للأسرة التونسيّة التي تشكّل في الغالب الحد الفاصل والحاسم الذي يحدد سلوك التونسي ومواقفه. ولعلّ ازدحام المواصلات في تلك الفترات، بشكل غير عادي وملفت للانتباه، يثبت أن التونسي غير قادر على مقاومة أو تجاهل الرمز الديني المتصلب في شخصيته.

كما يمكن أن نلاحظ هذا الحضور الديني في الخطاب اليومي الذي يستعمله المتسول من أجل استمالة مشاعر المارّة. إذ يقول مثلا : "ربي يباركلك...اليوم جمعه...لله يا محسنين...". يثبت هذا الخطاب أن الباث والمتقبل كلاهما يتحرك بالرمز الديني، ويتواصلان من خلاله، ولعلّ المتسوّل يدرك أكثر من غيره بفعل التجربة البديهية والممارسة المعيشية اليومية، أنّ نواة التونسي تكمن في البعد الديني.

إنّ الأمثلة المعيشية متعددة ومتشعبة، ولا يمكن حصرها في بضع صفحات ولكن المهم في هذه الأمثلة هو التأكيد على أنّ الدين الإسلامي يمثل عاملا موحدا لأفراد المجتمع التونسي على الأقل في مستوى التمثلات. وبالتالي فالانتماء إلى نفس المنظومة الرموزيّة الدينيّة، يولد لديهم شعورا بالانتماء الجماعي ويمنحهم استعدادا ذهنيّا ونفسيّا للعيش والتواصل. ولكن في هذه النقطة بالذات

يكمن إشكال الهويّة الجماعيّة التونسيّة، فبالقدر الذي يوحد فيه الرمز الديني اغلب شرائح المجتمع التونسي، بالقدر نفسه الذي تحول فيه إلى رمز مفرق ومفجّر للمجتمع.

نحن ندرك جيّدا أنّ مجتمعنا لا يخلو من فئات اجتماعية ذات إيديولوجيا وثقافة علمانيّة، وأخرى إلحاديّة رافضة لكلّ بعد أو رمز ديني. فقد أثبتت نتائج البحث الميداني أنّ الفئة غير المتدينة تحمل تمثلات سلبيّة للدين الإسلامي. وإذا ذهبنا مذهب Moscovici، أنّ التمثلات قادرة على توجيه الفعل والممارسة، فإنّ هذه الفئة سيكون فعلها حتما رافضا لبقيّة فئات المجتمع الحاملة لرموز دينيّة، وخاصّة فئة المتدينين اعتقادا وممارسة، وذات التوجهات والثقافة الدينيّة البحتة. وهذه الأخيرة كذلك نتيجة لما تجذّر فيها من ثقافة ورموز دينيّة، سيتشكل لديها رؤية مختلفة تماما لطبيعة علاقاتها ومواقفها من بقيّة الفئات غير المتدينة.

وسأذكر حادثة شاهدتها في شهر مارس من سنة 2004 داخل قطار الأحواز (رادس / تونس)، تعكس التباعد الثقافي بين الفئتين. وهذه الحادثة عبارة عن حوار بين رجلين يقارب سنهما الستين ويبدو أنهما من الشريحة ذات التكوين الثقافي الغربي أو المفرنسين كما وصفهم محمود الذوادي. وكان موضوع الحوار هو المقارنة بين المثقفين والمفكرين الغرب وبين المثقفين العرب والمسلمين.

ولعلّ ما شدّ انتباهي في حديثهم هو فخرهم وإعجابهم بكارل ماركس وبنظريته المادية التاريخية إلى درجة التمجيد والتأليه وكذلك تحدّثا بنفس الحماس عن سارتر، وأيضا انتقادهم إلى حدّ التهكّم على كلّ الرموز الدينية بما فيها اللباس التقليدي للمسلمين والعرب.

كما أذكر أحد الأساتذة الملحدين، عندما رفض التوقيع على شهادة عقد الزواج لأنّه كتب فيها (بسم الله الرحمان الرحيم) وهو موقف لم يراع حتى الجوانب القانونيّة في البلاد.

هذه التمثلات السلبيّة التي يحملها غير المتدينين تجاه الدين الإسلامي سوف لن تساعد على تكريس إحدى رموز هويتنا الجماعيّة، وإنما ستعمل على تهميشها وإقصائها من الساحة الثقافيّة الاجتماعية، لتجذر مقابلها رموزا ثقافيّة غربية ليس لها أيّة علاقة بالثقافة العربيّة الإسلاميّة.

ولكن لا تقتصر هذه العقليّة الرافضة على غير المتدينين فقط، وإنما توجد كذلك عند الفئة الأخرى ذات التدين الشديد أو المحافظ ففي يوم جمعة من شهر سبتمبر 2003 وإثر مغادرة المصلين لجامع الزيتونة بتونس العاصمة، كانت هناك إحدى الفتيات التونسيات يردن الدخول إلى الجامع للإطلاع عليه وهن عاريات الرأس. فهب أحد المتدينين بالقول: "غَطِّي رَاسِكْ يَا طُفْلَة..." وعرّج عليه زميله بالقول: "تَحَارْبُو فِينَا حَتَّى فِي الجَامِعْ..".

إن مضمون ودلالات خطاب هذه الفئة كذلك ذو طبيعة رافضة لثقافة الآخر ولسلوكه الاجتماعي، وتعتبره خارجا عن منظومتها الثقافيّة.

هذه العقليّة أو الرؤية مثلها مثل عقليّة ورؤية الفئة الأخرى، سوف لن تساعد على وحدة المجتمع الثقافيّة وإنّما ستعمل على تفجيره وتقسيمه إلى فئات متصارعة ثقافيّا. لقد برز هذا الصراع الثقافي مثلا في الجزائر وكذلك في تونس في فترة الثمانينات عندما ضعفت الدولة البورقيبية وفسحت المجال لصراع الايديولوجيات، ولكن خمد هذا الصراع المعلن مع دولة التغيير، في إطار المصالحة الثقافيّة الوطنيّة التي عملت على تقريب وجهات النظر وإعادة عناصر الهويّة كاللغة العربيّة والدين الإسلامي إلى الساحة الثقافيّة للمجتمع.

ولكن يجب التأكيد إثر هذا العمل على أن الصراع لا يزال حاضرا في أذهان هذه الفئات لأنّه بعد تجذر الأفكار والثقافة في الفرد واحتلالها موقع النواة، يصعب القضاء عليها أو تغييرها بسهولة.

إذن أصبح الرمز الديني في تونس عنصرا جامعا ومفرّقا في الآن نفسه ويمكن اعتماده كمؤشر لرسم ملامح المجتمع التونسي الذي يتراوح بين الاعتقاد والإلحاد وبين التدين تمثلا والاغتراب ممارسة.

ويكمن إشكال الهويّة الجماعيّة في هذا العالم الرمزي الثقافي الذي تحمله كلّ فئة في ذهنها وتعيش فيه على أمل التحقق وهذه المؤشرات السوسيولوجيّة تنبئ بإمكانيّة عودة الصراع وانفجار المجتمع، إذا ما تجسدت هذه التمثلات في واقع الممارسة.

3) الدولة : ذلك الحاضر– الغائب :

بعد الثورة السياسيّة التي شهدتها المجتمعات الغربيّة، أصبحت الدولة بما تحمله من أفكار وإيديولوجيات ووسائل ماديّة... هي الصانع الجديد لهويات المجتمعات الجماعيّة (36) والمجتمع التونسي بعد الإستقلال، لم يكن بمنأى عن هذه التحولات، فقد أدمج كغيره من الدول المستقلّة في ما أصطلح عليه سياسيّا بالدولة / الوطن. لذلك سنحاول اختبار رمز آخر من رموز الهويّة التونسيّة وهو الدولة، برصد تمثلات التونسي لها.

مقارنة بما توصلنا إليه من نتائج تجاه الرمز اللغوي والديني، لاحظنا من خلال رصد مواقف العينة تجاه الدولة، أن الحقل الدلالي السلبي مرتفع لدى جميع الفئات وعلى مختلف ايديولوجياتهم فهي رمز "للهزيمة والضيق والعمالة والتخلف والتفرقة والعنف والاستعمار والتقسيم والاستبداد والتبعية والظلم...". ولمحاولة فهم التمثلات السلبيّة تجاه الدولة، يجب العودة قليلا إلى الماضي السياسي الذي عايشه المجتمع التونسي، فتمثلاته الحاضرة ليست وليدة اليوم، وإنما هي نتيجة لواقع ولممارسة سياسيّة غابرة، ولكنها بقيت حاضرة في أذهان التونسيين. وهذا راجع إلى أنّ التمثلات مرتبطة بالماضي أكثر من الحاضر، كما أنّ الرموز الثقافيّة بما هي مضمون التمثلات، تشتغل بطريقة استرداديّة وتعمل باستمرار للمحافظة على نفسها لأنّ طبيعتها تقاوم كلّ تغيير سريع.

فلو بدأنا بغير المتدينين التونسيين وحاولنا فهم سبب موقفهم السلبي من الدولة، لوجدنا في طبيعة تكوينهم الثقافي والإيديولوجي ما يمنعهم من النظر إلى الدولة بصورة إيجابيّة وكرمز لانتمائهم وهويتهم الجماعيّة فتأثرهم الثقافي بالأفكار الماركسيّة (التي تعتبر الدولة ليست سوى جهاز ايديولوجي لأنّها نتاج للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج كطبقة مهيمنة اقتصاديا وبالتالي ستعمل باستمرار للحفاظ على مصالح هذه الطبقة بل تعيد إنتاج نفس وضعيات الهيمنة مثلما يؤكّد ذلك بيار بورديو)، جعلهم ينظرون إلى الدولة كرمز للهيمنة والعنف والسيطرة اللاشرعيّة، وتحولت في أذهانهم إلى رمز للامساواة لأنها تخدم مصالح طبقة دون أخرى، وهذا ما عبّر عنه أحد المستجوبين في قوله " الدولة دائما دولة أشخاص : فئة – شريحة – طبقة " وآخر بقوله " هي رقعة جغرافيّة أشعر في صلبها أنني مهمش والوطن قبل كلّ شيء هو أيّ مكان يمكن أن أشعر فيه بالأمان والاحترام".

أمّا بقيّة الفئات فإنّهم ينظرون إلى الدولة الحديثة كنتيجة للاستعمار وهي لا تعبر سوى عن شكل آخر لحضور المستعمر الفرنسي في البلاد التونسيّة وهذا ما نفهمه من الحقل الدلالي السلبي لهذه الفئات إذ نجد فيه عبارات متكررة مثل " إستعمار – حدود – تبعيّة – تسلّط ". يرجع هذا الحضور السلبي للدولة في تمثلات التونسي لها، إلى ماضي الممارسة السياسيّة للدولة الوطنيّة البورقيبيّة، التي عملت على تهميش الثقافة العربيّة الإسلاميّة سواء بقمع اللغة العربيّة وإبعادها عن الساحة الأكاديمية والاجتماعية، أو إقصاء الدين الإسلامي وحصره في المساجد والزوايا والأضرحة.

إنّ هذه الإجراءات البورقيبيّة تجاه رموز الهويّة الجماعيّة التونسيّة، ليست بإجراءات شكليّة مثلما

يظنّ الكثيرون، خاصة ممن مسك بزمام الحكم في تلك الفترة، وإنّما هي إجراءات خطيرة على وحدة المجتمع الثقافيّة، لأنها استهدفت بصفة مباشرة نواته المركزيّة المتمثلة في اللغة والدين الإسلامي وبالتالي فقد استهدفت كلّ ذاكرته ومخياله وحلمه الجماعي في وحدة العرب والمسلمين.

لقد تقوقعت الدولة البورقيبيّة على نفسها لفترات طويلة وحاولت بشتى السبل إفراغ المجتمع من رموزه الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة، المتجذرة بشدّة في ذاكرته الجماعيّة، فرفضت كلّ دعوة للوحدة في زمن ثورة القوميّة العربيّة، وسعت لبلورة فكرة القوميّة في حدود الدولة، لتجسد عينيّا نموذج الدولة / الوطن المقتبسة والمستوحاة من النموذج السياسي الغربي. ويرجع كلّ هذا إلى التكوين الثقافي الغربي للنخبة السياسيّة، التي أصبحت تنظر إلى التحديث من زاوية نظر فرنسيّة بحتة.

ساهم هذا الواقع السياسي في تقسيم المجتمع التونسي، بدل توحيده تحت راية الدولة الوطنيّة الحديثة لنتحصل بذلك على مشهد ثلاثي الأبعاد: المجتمع ذو الثقافة العربيّة الإسلاميّة من ناحية والنخب المثقفة ذات الميول الثقافيّة الغربيّة من ناحية أخرى والدولة من ناحية ثالثة، والتي لم تعمل على إحتواء هذه الشرائح وإنّما وقفت كطرف ثالث في المشهد العام للمجتمع.

لقد ساهمت سياسة الدولة المنفتحة على الفكر الغربي دون أي تحصين ووقاية أولية للثقافة الوطنية، في تسرب الأفكار الشيوعيّة من ناحية واللبرالية من ناحية أخرى، لتخترق هذه الأفكار في مرحلة هيكلة المجتمع وتعليمه، شريحة كبيرة وفاعلة من المجتمع التونسي خاصّة المتعلمة منه، لتبرز على الساحة الإجتماعيّة فئة مغتربة ومعادية للثقافة العربيّة الإسلاميّة ومنبهرة بالثقافة الغربية فكرا وممارسة.

كما عملت الدولة البورقيبيّة من موقعها على قمع كلّ الرموز الثقافيّة العربيّة المتجذرة بشدّة في صلب شخصية وهويّة المجتمع التونسي الجماعيّة، ممّا جعلها تدخل في صراع دموي مع شرائح المجتمع المتدينة لأنّها مست بشكل أو بآخر نواته الثقافيّة المركزيّة.

إذن فقد ساهمت الدولة الوطنيّة البورقيبيّة في خلق جو من العداء والتوتر تجاه الدولة وعملت على تكريس الصورة السلبيّة التي يحملها عنها التونسي اليوم. فالماضي لا يموت بسهولة وإنّما يبقى راسخا في الذاكرة والتمثلات وربّما يصبح موجها للسلوك والفعل اليوم. فالدولة لم تستجب في سياستها للعمق الثقافي للمجتمع التونسي ولهويته الجماعيّة، بل عملت على قمعه وتغييره.

ولعلّ هذا ما تفطنت إليه الدولة الوطنيّة الحاليّة، إذ عملت منذ استلامها لدواليب الحكم فجر السابع من نوفمبر، على تجاوز هذه الخلافات والصراعات الثقافيّة التي أحدثتها الدولة السابقة وذلك بما يسمى بالميثاق الوطني. كما عملت على استرجاع الهوية العربيّة الإسلاميّة من خلال خطب الرئيس والإجراءات العمليّة التي اتُّخِذَتْ بهذا الشأن.

لقد تحوّلت الدولة بفعل الماضي السياسي إلى هذا الحاضر-الغائب فهي حاضرة في مستوى المؤسسات والقوانين... ولكنّها غائبة في مستوى التمثلات كرمز محدد وفعّال للهويّة الجماعيّة التونسيّة.

لقد أشار Edgard Morin إلى أنّ الدولة / الوطن في الفكر الغربي، هي أرقى من الحقائق الكونيّة الإنسانيّة والدينيّة، ومن كلّ الحقائق التّحت - وطنيّة كالعائلة والقرية والعرق لترتقي بذلك إلى مستوى القداسة(37). ولكن بعد هذه النتائج التي تحصلنا عليها، يمكن لنا القول أنّ فكرة الدولة /الوطن، لم ترتقي بعد عند التونسيين إلى ذاك المستوى المقدس رغم محاولات الدولة الحديثة تكريس هذه الصورة الغربيّة.

ويبدو أنّ هذا الفشل راجع إلى أن الدولة الحديثة لم

تتأسس بشكلها الحالي إلاّ بعد صدمة الاستعمار، فهي هيكل لا يزال في موقع الأطراف ولم يلمس بعد النواة المركزيّة في عقليّة التونسي وثقافته السياسية.

4) الأرض تضيق بأصحابها:

سنحاول في هذا العنصر اختبار رمز آخر من رموز الهويّة الجماعيّة التونسيّة، ألا وهو الأرض أو الحدود الجغرافيّة والسياسية الحاليّة، المعترف بها دوليًا، من جهة أن الصورة التي يعطيها الفرد عن المكان هي جزء من رؤيته لهويته الجماعية، فالأرض التونسيّة ليست مجرد تضاريس من جبال وسهول وأودية تحتضن عشرة ملايين ساكن ومختلف مؤسسات الدولة التونسيّة، وإنّما هي رمز يشتغل في الذهن، تكتسب صورته بفعل التنشئة الاجتماعية وبما تحمله من حكايات عن ماضي المقاومة التونسيّة ضدّ الاستعمار وعن أبطالها الوطنيين. فسكان الشمال مثلا لم يعيشوا يوما في مناطق الجنوب ولكنهم يشعرون بشكل من الأشكال أنّ هذه المناطق تنتمي إلى البلاد التونسيّة أو هم بالأحرى يتمثلونها كذلك. وهذا ما يستوجب اختبار هذه التمثلات للكشف عن مضامينها.

من خلال ما توصلنا إليه عبر المقابلات التي أجريناها مع عينة الاختبار لاحظنا ارتفاعا ملحوظا للدلالات السلبية تجاه الأرض أوالحدود الجغرافية مثل "الاستعمار، التقسيم، الحدود، التجزئة، القطيعة، حاجز، وهم، عنصرية، عزلة، تفرقة، هزيمة..." وتدفعنا محاولة الكشف عن طبيعة وأسباب هذه التمثلات السلبيّة للأرض، إلى استحضار -مرّة أخرى- فترة الاستعمار الفرنسي ودوره في تجذير هذه التمثلات، وإن بطريقة غير مباشرة. فقد بينّ Moscovici أنّ التمثلات الجماعيّة والفردية، لا ترتبط باللحظة الآنيّة فحسب، وإنما هي متجذرة أكثر في الماضي البعيد خاصّة إذا كان هذا الماضي يحضر في نفوس وذاكرة الشعوب، حضورا إيجابيًا.

فأغلب التونسيين يعتزون بحضارتهم العربيّة الإسلاميّة الغابرة تاريخيًا والحاضرة رمزيًا اليوم في أذهانهم وخيالهم الجماعي وشعورهم الجمعي "فالرموز الثقافيّة" يصعب اضمحلالها بسهولة، فهي تعيد إنتاج نفسها بصور وأشكال جديدة لأنّ طبيعتها تقاوم التغيير.

لا أحد يستطيع أن ينكر قيمة الحضور الجماعي في رقعة جغرافيّة واحدة والذي من شأنه أن يبلور شكلا من العادات والتقاليد المشتركة ونمطا من السلوك الموحد لغاية العيش والتواصل. أي في نهاية الأمر خلق نمط ثقافي مشترك على حدّ عبارة لنتون، يمثل الروح الجماعيّة التي يحتضنها الجسم والممثل بالأرض

فلقد استطاع المجتمع التونسي أن يخلق نمطا ثقافيًا موحدا بحكم تواجده المستمر فوق رقعة جغرافيّة واحدة ومحددة، أصبحت تمثّل له عامل انتماء ووطنه المقدس. وهذا ما يثبته الحقل الدلالي الايجابي الذي تمحور حول معاني "الانتماء والوطن".

ولكن نفس هذا المجتمع يربط في مستوى تمثلاته للأرض وبطريقة رمزيّة بين الاستعمار والحدود الجغرافيّة التي عليها البلاد اليوم وهذا ما يفسّر تمحور الحقل الدلالي السلبي حول كلمات "الاستعمار - التقسيم".

فما الذي يفسّر هذا التناقض ؟ وهل للماضي السياسي من دور في خلق هذا الشكل من التمثلات؟.

كلنا يعلم أن هذه الحدود الجغرا- سياسيّة الصارمة بين الدول، كانت غائبة في فترة ما قبل الاستعمار، على الأقلّ في مستوى تنقل القبائل والأفراد التي كانت تنتقل باستمرار إما للبحث عن الأراضي والمراعي الخصبة وهم القبائل الرحل، أو الذين يهاجرون من بلد إلى آخر طلبا للعلم والمعرفة دون أن تعيقهم الحدود الجغرافيّة، رغم أن مراكز السلطة في تونس والجزائر وبقية المناطق العربيّة، كانت تتمتع بشكل من الحكم الذاتي، ولكنها في نهاية الأمر كانت خاضعة معنويًا لما يسمى بالخلافة كسلطة رمزيّة فحسب.

هذه الحركة الاقتصادية والعلمية داخل المجال العربي الإسلامي، كمجال جغرا- ثقافي، هي التي خلقت شعورا بالانتماء والوحدة الجماعيّة. ولعلها بمصطلح علم اجتماع الثقافة وعلم النفس الاجتماعي، وحدة ثقافيّة - نفسيّة، تتجاوز الحدود الجغرا- سياسيّة ويلعب فيها الدين الإسلامي واللغة العربيّة دور النواة المركزيّة التي بها يقع التواصل والاندماج.

ويمكن أن نستدلّ على هذا مثلا بوجود نفس الألقاب في الجزائر والمغرب وتونس وحتى في الخليج العربي، التي مازالت إلى اليوم تدغدغ تطلعات التونسيين إلى الوحدة العربيّة، فقد لاحظت مثلا أن التونسي يسرع عندما يسأل عن أصل لقبه وأجداده إلى البحث عن جذوره خارج الحدود التونسيّة فيقول " أنا أصلي دزيري" ويزيد على القول بالافتخار والاعتزاز بذلك، أو أن يرجعه إلى منطقة الخليج العربي حيث الأصول العربيّة الإسلاميّة. ولعلّه بذلك يبحث لنفسه عن شيء من القداسة ومن التجذر الرمزي في الماضي.

ولكن اصطدم هذا الواقع الاجتماعي والثقافي والنفسي بالإستعمار الفرنسي، الذي عمل على تقسيم الإقليم العربي تقسيما سياسيّا يخدم مصالحه بعد خروجه من البلاد. ولكنه جهل أنه يصعب تقسيم الرموز الثقافيّة ذات البعد الروحي والميتافيزيقي، والتي كانت توحد مختلف هذه الشعوب، مثلما تقسم الأراضي فقد راهن على التفرقة الجغرافيّة ليضمن القطيعة الثقافيّة.

ولعلّ هذه الصدمة الثقافيّة-النفسيّة، هي التي صنعت ورسخت تمثلات التونسي السلبيّة للأرض المقترنة رمزيّا بالاستعمار. فالأرض الإيجابيّة عند التونسي، ليست الحدود الحاليّة، وإنما هي الأرض الممتدّة بامتداد الثقافة والشعور الجماعي بالانتماء إلى ذاك القاطن جسدا وثقافة وراء القضبان الجغراسياسيّة.

لقد تحولت الأرض بحدودها الحاليّة إلى عامل ضيق لا يستوعب هذه الطاقة الرمزية الثقافيّة الجبارة، الباحثة بشتى السبل العمليّة والرمزيّة، عن الانفلات والإنعتاق، فالتونسي يعيش جسدا داخل أرض ويحمل في ذهنه أرضا هي أوسع وأكثر امتدادا من أرض الواقع. لقد أصبحت الأرض بهذا المعنى رمزا وهميّا للهويّة الجماعيّة لا تستجيب لطموحات سكانها الكامنة في عمق لا شعورهم وتمثلاتهم الجماعيّة.

خلاصة القول:

نخلص إلى القول في خاتمة هذا البحث، أنّ هويّة المجتمع التونسي الجماعيّة مضطربة ويعتريها الغموض حدّ الوهم وبدأت تحمل في داخلها بذور التحول والتغير. وكلّ هذا راجع من ناحية، إلى ما لحق بها من غزو ثقافي خارجي، سواء عن طريق الاستعمار أو وسائل الإعلام الغربيّة، ومن ناحية أخرى إلى السياسة الداخليّة البورقيبيّة اللامبالية بإشكاليّة الهويّة، فكانت بمثابة جهاز ايديولوجي وظيفي ساعد المستعمر بطريقة غير مباشرة على تمرير رموزه الثقافية ورؤيته الفكريّة للحداثة والتنمية. ويظهر هذا الاضطراب كما بينا خلال مراحل البحث في إشكاليّة المفارقة بين التمثلات والممارسة.

فلئن عكست لنا التمثلات صورة ثنائيّة للمجتمع، تتراوح بين شريحة معتقدة دينيّا ومحافظة رمزيّا على تراثها وذاكرتها الجماعيّة، وأخرى غير معتقدة ومغتربة تماما في ثقافة الغرب العلمانيّة، فإنّ الممارسة اليوميّة لرموز الهويّة الجماعيّة، تكشف لنا عن صورة أكثر غموضا وضبابيّة، إذ نكاد لا نجد توافقا وانسجاما بين ما يحمله الفرد التونسي من تمثلات إيجابيّة تجاه لغته ودينه من ناحية، وبين ممارسته الفعليّة لها.

أمّا بقيّة الرموز كالدولة والأرض، فهي أكثر إشكالاً، فقد بدا لنا أن الدولة والأرض كعناصر أساسيّة لهويتنا الجماعيّة كتونسيين، لا يزالان يحملان تلك الصورة

السلبيّة التي خلفها الاستعمار والدولة الوطنيّة البورقيبيّة بفعل ممارساتهم التغريبيّة للثقافة العربيّة الإسلاميّة، التي اتضح أنّها مثلت ولا تزال تمثل النواة المركزيّة المتصلبة في المجتمع التونسي.

وعلى أساس هذه الصورة المزدوجة، يمكن لنا رسم مشهد عام لهوية التونسي الجماعيّة، على النحو الآتي:

1) **الهوية الشكلية**: وهي هوية تشكلت أساسا بفعل الممارسات السياسية التي بدأت مع الاستعمار الفرنسي وجذّرت مع الدولة الوطنية البورقيبية في فكرة الأمة التونسية، وتقوم أساسا على إيديولوجية مفادها الانتماء الضروري والولاء المطلق للدولة / الوطن، التي أصبحت مختزلة في مستوى تمثلات التونسي، خاصة لدى شرائح المجتمع المتقدمة في السن، في شخصية الرئيس السابق بورقيبة أما بقية العناصر كاللغة العربية والدين الإسلامي والانتماءات العرقية، فهي عناصر عرضية عند القيادة البورقيبيّة، وليس لها الشرعية التاريخية والسياسية، لأن تلعب دور المحدد لهوية المجتمع التونسي الجماعية، واعتبرت في العهد البورقيبي وبالتحديد داخل الأوساط والنخب المثقفة والشرائح المغتربة ثقافيًا، عناصر من التراث البالي، ويجب أن تبقى كذلك.

ولعل هذه الرؤية الثقافية هي التي تسببت في الصراع السياسي بين التيار العلماني البورقيبي وبين الشرائح المتدينة داخل المجتمع والمتشبثة بالرؤية السلفية لطبيعة الممارسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إضافة إلى تأثير هذا الماضي السياسي على هوية المجتمع اليوم وعلى توازنه وتماسكه الثقافي، رغم المحاولات الجاهدة من الدولة الوطنية اليوم ومنذ الأيام الأولى للتغيير، لترميم ما صدعته الممارسات السياسية السابقة وإعادة المصالحة بين المجتمع التونسي وهويته العربية الإسلامية.

2) **الهوية اللاشكلية**: وهي هوية ذات أبعاد ثقافية وجدانية مبطنة وغير معلن عنها داخل المجتمع. ومن خصائصها أنها متجذرة في التاريخ والماضي والذاكرة الجماعية للمجتمع على عكس الهوية السياسية أو الشكلية التي يمكن اعتبارها مقارنة بالهوية الثقافية أو اللاشكلية، حديثة العهد ولم تتجذر وتتصلب بالقدر الكافي في شخصية المجتمع ككل فهي لم تتجاوز الخمسين سنة، من جهة كونها بدأت تتخذ شكلها الحالي بعد الاستقلال وتركيز الدولة الوطنية، بينما تمتد الهوية الثقافية للمجتمع التونسي بما تحمله من منظومة لغويّة ورموز دينيّة... إلى أربعة عشر قرنا. هذا على مستوى تاريخي كرونولوجي chronologique.

أما على مستوى ماهوي، أي في ما يخص خاصية كل من الهويتين، فإن الهوية السياسية الشكلية لا تملك القوة الكافية لمزاحمة الهوية الثقافية اللاشكلية التي تتميز بقدرتها على الديمومة ومقاومة التغيرات السياسية والاجتماعية.

وهذا ما يؤكد لنا صحة مفهوم الرموز الثقافية من جهة خصائصه الميتافيزيقية مثلما حددها محمود الذوادي خاصة في مستوى قوة التأثير والديمومة.

لقد كشفنا خلال البحث عن هوية منشودة يحملها التونسي في ذهنه، كهوية تتطلع إلى شكل من الوحدة العربية أو الإسلامية، وهي ليست وليدة الحاضر الثقافي، وإنما هي نتيجة لهذا الماضي الثقافي والرموزي الجاثم في شخصية المجتمع وفى تمثلاته وذاكرته الجماعية، فنحن سجناء الماضي أكثر من الحاضر بفعل قوة تأثير رموزه الثقافية. وبالتالى يمكن تصنيف هذه الهوية المنشودة ضمن الهوية الثقافية، ليستوحي بذلك المستقبل صورته من الماضي البعيد.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفصل بين الهويتين السياسية والثقافية أو الشكلية واللاشكلية، ليس سوى فصل منهجي يمكننا من فهم طبيعة تركيبة المجتمع، ويعطينا إجابات وقتية على إضطراب وتشرذم

هوية المجتمع التونسي الجماعية . بينما في حقيقة الأمر، فإن كل هوية سياسية تسعى دائما لأن تتحول إلى هوية ثقافية، إضافة إلى أن كل ممارسة سياسية تعتبر في حد ذاتها ثقافة تكتسب اجتماعيا ولعل هذا ما يحول دون الفصل بينهما واقعيا .

إن ازدواجية الخطاب والممارسة والتفكير، التي تشقّ المجتمع التونسي بأكمله، هي واقعه اليوم : مجتمع تتجاذبه قوى النموذج الحداثوي الغربي من ناحية، وزاده على ذلك الشعور بالنقص تجاه الغرب، مما جعل من سلوك الفرد التونسي أشبه بسلوك الفرنسي والأمريكي، ومن ناحية أخرى تشده رموز الماضي الثقافي والتاريخي، إلى نموذج آخر يقف على طرف النقيض من النموذج الغربي، وهو تلك الحياة وذاك العالم الرمزي العربي الإسلامي، الذي يمكن تلمس وجوده الفعلي إذا ما تعمقنا في الخطاب والممارسة اليوميّة للمجتمع التونسي.

إذ يقول G. Balandier " ليست المجتمعات أبدا كما تبدو في الظاهر أو كما ترغب أن تكون. إنها تعبر عن نفسها في مستويين على الأقل : الأول سطحي يمثل البنيات الرسميّة إذا صحّ التعبير، والآخر عميق يؤمن منفذا للعلاقات الحقّة الأساسيّة والممارسات الكاشفة لديناميكيّة النسق الاجتماعي " .

وعليه فما يظهر لنا من اغتراب للشباب التونسي في ثقافة الغرب وسلوكياته، لايعدو أن يكون تقليدا وشعورا بالنقص تجاه الغرب المالك للحظته التاريخية وهذا ما أكده ابن خلدون في المقدمة بقوله: "إن المغلوب يقتدي بالغالب" . ولكن في حقيقة الأمر مازال المجتمع محافظا على نواته المركزيّة المتمثلة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وإن لم تظهر على سطح الممارسة وما على الفاعل السياسي اليوم أن يفعل سوى أن يقرب بين القطبين الثقافيين في نموذج وطني ينبع من تطلعات قواه الاجتماعية الفاعلة.

لقد جعلني هذا الواقع المضطرب، أكتشف أنني لم أمسك حقيقة بهويّة المجتمع التونسي الجماعيّة، التي بدت لي معقدة إلى درجة أنها تحتاج نظريّا إلى أكثر من إطار نظري، وإلى حقل مفاهيمي أشمل ونابع من واقع المجتمع ذاته. لذلك اكتفيت بإثارة المشكل وبسطه على طاولة التفكير لأنه مشكل يتجاوز المجتمع التونسي نفسه، ليلمس باقي الدول العربية فرضا منا أن هذه الدول تشترك ولو بدرجات متفاوتة في نفس المنظومة الثقافية الرموزية ولازال الآخر الثقافي على الأقل ينظر إلينا كوحدة ثقافية مغايرة لثقافته. وهذا ما بدأ يظهر لنا جليا في الأحداث العالمية اليوم من عودة للتمييز العنصري في ألمانيا وفرنسا ومن رغبة جامحة من الولايات المتحدة الأمريكية لعولمة ثقافتها على حساب الثقافات الأخرى المغايرة.

في النهاية يجب التأكيد على أن كلّ دراسة تنمويّة لمجتمعنا التونسي وفي كل مجتمع آخر، سواء كانت اقتصادية او تعليميّة أو اجتماعية وثقافيّة، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار هويّة المجتمع الثقافية، وبالتحديد نواته المركزيّة بما هي ماهيته وهويته الحقيقيّة الكامنة في تراثه الحضاري والثقافي، لأن أي محاولة لتغيير هذه النواة أو تقديم عناصر الأطراف الثقافيّة على أسس المجتمع وعناصره المتصلبة فيه، سيؤدي حتما إلى فشل كلّ مشروع تنموي شامل، فالتنمية ليست مجرد تراكم في الثروة ورفاه اجتماعي شكلي، وإنما تشترط وعيا بالأسس الرمزية التي تكفل وحدة المجتمع وحركيته في الآن نفسه وتظهر التجربة اليابانية والماليزية أحسن مثالا على تناغم الهوية الثقافية والحركة الاقتصادية في مقابل التجربة الجزائرية المأزومة اقتصاديا واجتماعيا نتيجة أزمة تمثل هويتها من قبل القوى الفاعلة والمتصارعة.

ولكن هذا لا يعني التقوقع على الذات ورفض كلّ انفتاح على الثقافات الأخرى، لأنّ الهويّة الثقافيّة ليست مركبا جامدا من الخصائص والقيم والتقاليد، ولكنها مجموعة من المشاعر والأفعال ومن السمات التاريخيّة والأبعاد الفكريّة والفنيّة والروحيّة، ومن

معطيات السلوك الحيّة النامية والتي تعنى بالحوار والتطور وبالأخذ والعطاء والإبداع الذاتي. فهي تتحدد وتعيد خلق ذاتها في إطار خصائصها لأنها في حركة داخليّة وخارجيّة مستمرّة، إذ تتغذى بالموروثات العريقة للمجتمع، وبالقدرات الداخليّة الإبداعيّة فيه، كما تتغذى بالإسهامات الخارجيّة عن طريق الإستيعاب والتحوير والتمثل.

إنها السعي الدائم إلى مشروع ثقافي جديد يكفل المستقبل من أضلاع الماضي، وكلّ هذا يشترط امتلاك لحظتنا التاريخيّة مثلما ملكها الغرب، حتى نتجاوز عقدة الشعور بالنقص تجاه الآخر الثقافي، ونؤسس معه بالفعل علاقة حوار وتواصل لا تقوم على التذبذب والتقليد، وإنما أساسها الثقة بالنفس وبأصولنا التاريخيّة ولعل - هذا جوهر البحث ومنتهى القول: فلا مجتمع دون هوية ولا هويّة دون تاريخ وأصول وحوار مع الآخر المختلف و "أن أكون غيري في نفس الوقت الذى أبقى فيه أنا"، تلك هي معضلة الهوية والتواصل الثقافي على حد عبارة بول ريكور.

الهوامش والإحالات

1) الغراب سعد/ العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2 1990 ص 12
2) توران آلان/ من أجل علم الاجتماع، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1979 دمشق، ص 27
3) منذ عام 1961 تاريخ صدور كتاب «La psychanalyse": son image et son public» لصاحبه Serge Moscovici أصبح لمفهوم التمثلات الاجتماعية شرعية علمية، رغم أن دوركايم استعمل هذا المفهوم من قبله ليبرز الخاصية الجماعية للفعل والتفكير والإحساس، ويعرفه Moscovici بأنه "نظام من القيم والأفكار والممارسات التى من شأنها ليس فقط تحقيق استقرار إطار عيش الأفراد والمجموعات، وإنما تشكل عاملا أساسيا فى توجيه وتحديد التصورات التى يحملها الأفراد فى وضعية معينة فهى فى النهاية نظام نفسي ونموذج من المعرفة الخاصة" (Moscovici 1961": p 301-302) وبالتالى فالتمثلات الاجتماعية هي رؤية للعالم وايديولوجيا أي كل ما هو غير علمي وكل ما هو مذهب.
4) المستقبل العربي/ الذوادي محمود، العدد 217، 1997، ص31
5) المسار، مجلة اتحاد الكتاب التونسيين، العدد 58 جويلية-أوت 2002 ص 12
6) Revel Jean François/ histoire de la philosophie occidentale, Nil 1993 Paris, p 63- 69
7) Gille Ferreal/ dictionnaire de sociologie, Armand Collin Paris 2001, p 210
8) Fischer Gustave Nicolas / les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Dunod, presses universitaire de Montreal 1987 Paris , p 164
9) Andre Akoun/ le Robert seuil, dictionnaire de sociologie, les presses de Mame, France 1999, p 264
10) Boudon Raymond/ La Rousse : dictionnaire de la sociologie, Lecyer France, 1997, p 117
11) Dictionnaire d'economie et des sciences sociales/ sous la direction de C.D Echan de Nathan, France, 1999, p 218
12) Fischer Gustave Nicolas / les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Dunod, presses universitaire de Montreal 1987 Paris, p 166
13) جاء تعريف لمفهوم الرموز الثقافية فى كتاب "التخلف الآخر" وفى مقال نشر فى مجلة الكويت عدد 331، يناير 2003، للدكتور محمود الذوادي وهو أستاذ وباحث فى علم الاجتماع، أنها هذه المنظومة الرموزية التى تشتمل على كل من اللغة والفكر والعقائد والمعرفة والعلم والقيم والمعايير والتقاليد الثقافية ... وهي كلها سمات تميز الجنس البشري بطريقة حاسمة عن غيره من الاجناس الحية الاخرى وآلات

الذكاء الاصطناعي الحديثة وهي تتميز بابعادها الميتافيزيقية كانعدام الوزن والحجم وسرعة التنقل وقوة التاثير والاستمرارية عبر الزمن أي شدة مقاومتها للتغيير.

14) Vinsonneau Gevenieve/ l'identité culturelle, Armand collin, Paris 2002, p 11-12

15) الحداد سالم/ صراع الهوية بين الانا و الآخر، الاطلسية للنشر، 2000 ،ص 8

16) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 31

17) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 34-35

18) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 32

19) الجابري محمد عابد/ مسألة الهوية العروبة و الاسلام. . . والغرب،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص 14-15

20) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 33

21) الغراب سعد/ العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2 1990 ص 20

22) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 34

23) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 33

24) الغراب سعد/ العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2 1990 ص 135

25) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 37

26) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 40

27) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 44-45

28) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 29-30

29) الجابري محمد عابد/ مسألة الهوية العروبة والاسلام... والغرب،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص 15

30) Morin Edgard / l'esprit du temps, Grasset Fasquelle, Paris 1962, p16

31) أنصار بيار / العلوم الاجتماعية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992 ،ص 48

32) Moscovici Serge / la psychanalyse : son image et son public, Presses universitaires de France, Paris 1961, p 307

33) الذوادي محمود / التخلف الآخر، الأطلسية للنشر، تونس 2002

34) المستقبل العربي / عدد 87 سنة 1986 ص 39

35) الذوادي محمود/ المستقبل العربي، العدد 217، 1997 ص 44-45

36) Morin Edgard / l'esprit du temps, Grasset Fasquelle, Paris 1962, p 28-29

37) Morin Edgard / Sociologie,Fayard,Paris 1994, p 161

مقاربات أوليّة في الأصول البشريّة والحراك الاجتماعي قبيلة "زمّور" بالجنوب التونسي أنموذجا

عبد الحقّ الزموري

تطلق تسمية "زمّور" مع تفريعات كثيرة على مواقع وتجمعات بشرية (قبائل ؛ فروع ؛ عائلات) متعددة ومنتشرة على طول المغرب العربي اليوم دون وجود روابط واقعية بينها.

وفي تونس، يحمل موقعان على الأقل (أحدهما في الجنوب الشرقي، والآخر في الوطن القبلي) هذه التسمية، كما تحمل غديد العائلات، لا تربط بينها أية علاقة دموية، لقب «الزموري» (في منزل جميل؛ ماطر؛ جهة الساحل؛ الجنوب).

وسنحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على قرية «زمّور» الواقعة في جبال دمّر بالجنوب الشرقي التونسي، والقبيلة التي تحمل نفس التسمية، خاصة وأن المعلومات الواردة حولها تتميز بالشحّ والتعميم والخلط الشديد.

ما نقدّمه هنا هو مقاربة أولية في التاريخ الجغرافي والبشري لقبيلة بني زمور، وطرح لتساؤلات حول الأصول والحراك الاجتماعي لهذا التجمع وعلاقته بالتاريخ الديني والثقافي للجبل ككل.

مقـدّمة : إشكاليات البحث

تقع منطقة زمّور الجبلية غرب مدنين على بعد أربعين كلمترا، على التلّة المشرفة على قرية بني خداش (1كلم) في قمة جبل دمّر، المرتفعة أكثر من 600 متر (تبلغ قمة تلة المزنزن التابعة لزمور حوالي 700 متر)، وتمسح حوالي 70 كلم[2]، ويتوسطها أهم موقع فيها وهو زاوية "جد" القبيلة وضريحه، الولي الصالح سيدي علي المحجوب.

تنتمي قبيلة زمّـور ومنذ عقود طويلة إلى نجع ورغمّة (1) بحكم اتصالها بفرع من فروع هذا النجع المتمثل في قبيلة الحوايا التي تنقسم بدورها إلى عدة عشائر استقلت بجانب من جبل دمّـر، وبما يسمى في التقسيم الإداري اليوم بمعتمدية بني خداش من ولاية مدنين.

والحوايا نسبة إلى جدّهم أحمد الحويـوي، وهو أحد أبناء محمد الخزوري الذي قدم (في القرن 15 م) مع فرع من فروع ورغمّة السبعة (حسب الروايات التاريخية) واستقر به الحال بوادي دمّـر ووادي الحلوف ووادي الخيل(2).

وتشير بعض المصادر الحديثة (بالرغم من عدم حلّها

لكثير من الألغاز كأصول هذه القبائل وأصول تسميتها وتواريخ وأسباب تحركها وافتراقها وتجمعها. . .) إلى أن محمد الخزوري عند مقدمه إلى وادي دمّر في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي (3) وجد قبيلتين مستقرتين بالجبل: المكارزة (ومفردها مكرازي) أو الدمامرة نسبة إلى جبل دمّر من جهة، والزمامرة (مفردها زموري) من جهة أخرى. (4) ويذهب Macquart إلى أن هاتين القبيلتين كانتا من «الجبالية» وهي تسمية بربر الجبال، وهم عند أغلب الدارسين من زناتة أو لواتة.

وسننطلق في بحثنا هذا عن قبيلة بني زمور من ملاحظة «ماكار» لطرح عدّة تساؤلات تضيء الطريق في فهم ورسم معالم هذه القبيلة.

1 ـ يتعلق التساؤل الأوّل بالأصول البشرية لبني زمور: هل هم عرب من ذرّية سيدي علي المحجوب صاحب زاويتهم والمدفون في أراضيهم الحالية، من نسل علي بن أبي طالب ابن عم رسول الله (ص)، كما يدّعون هم أنفسهم ويروّجون في أدبياتهم؟ أم هم بربر «جبالية»، أصليّون أم محدثون كأغلب سكان المنطقة؟ هل لهم علاقة بنسب ورغمّة بالرغم من نفيهم الانتساب لهؤلاء وحرصهم الشديد على التميز.

2 ـ التساؤل الثاني يبحث في مواطن هؤلاء الأصلية، وفي تاريخ وأسباب تواجدهم بجبل دمّر، وفي خطوط وأسهم تحركهم عبر العصور، ومن ثَمّ البحث في تفسير تردد هذه التسمية كموقع أو كاسم قبيلة في عدّة مناطق من بلاد المغرب العربي دون وجود رابط ظاهري بينها؟

3 ـ يحوم التساؤل الثالث حول اعتقادات هذه القبيلة وانتماءاتها الدينية والمذهبية عبر العصور ومنذ توفر معلومات عنها؟ وحول محاولة فك رموز تحوّلها إلى قبيلة – زاوية تحاط بهالة من الاحترام والقداسة في المنطقة كلها كما يؤكد ذلك تاريخها المعاصر؟

سيكون بحثنا هذا إذا مقدمة للإجابة عن تلك التساؤلات، ومقاربة أولية في دراسة وتحليل المعالم التاريخية والإجتماعية والثقافية لهذه القبيلة، وهو ما نعمل عليه ضمن كتاب سيصدر قريبا بحول الله.

الجدّ المؤسس و «أسطورة» الانتماء

أصبحت المنطقة الواقعة بين جبال مطماطة جنوبي قابس والحدود الليبية تحت السيطرة الكاملة لنجع ورغمّة منذ القرن السابع عشر ميلادية، تسيّر شؤونها في شبه استقلال كامل عن السلطة المركزية. ولا شك أن التعامل مع بني زمّور كان يتم في إطار التعامل مع ورغمّة، وبالأساس مع الفرع الذي «ينتمون» إليه: الحوايا(5). والمعلومات التي لدينا شحيحة جدا عن العلاقات والروابط التي كانت تربط بني زمّور ببقية فروع النجع من جهة أو بجهات خارج النجع من جهة أخرى.

وما لدينا من أخبار شفوية استقيناها من المعنيين ومن أخبار مكتوبة متفرقة وقليلة ترمي بظلال من الشك حول انتسابهم إلى الحوايا وتُبرز تميّزهم عنهم دون فهم حقيقة ذلك التميّز، وسنأخذ هنا مثالا واحدا يعيننا لاحقا على طرح مزيد من التساؤلات حول طبيعة تلك العلاقات.

كانت العروش الكبرى لنجع ورغمّة قد ضبطت قوانين تحكم علاقاتها ببعضها وتسيّر بها شؤونها اليومية في الاجتماع والاختلاف، وذلك لاستقلالها عن السلطة المركزية، سمّتها بـ«قوانين العرفية» و«قوانين الشرطية»(6). ولـما دعت الحاجة إلى تدوين ذلك القانون اجتمعت مختلف عروش الحوايا في «ميعاد» مشهور أول شوّال عام 1276 هـ/ 1859 م، واحتوت مقدمة القانون على تعداد فروع النجع المعنيّة به وهي: المحاضة (جمع محضاوي) واللمالمة (ج لملومي) وأولاد بوعبيد والخراشفة (ج خرشوفي) والجوامع (ج جامعي) والجباه (ج جباهي) والونايسة (ج ونيسي)، ولا نجد بين هؤلاء ذكرًا للزمامرة ولا لمن يتبعهم (المكارزة). فهل من دلالة على ذلك الإستبعاد؟ وهل قبيلة الزمامرة (بني زمّور) غير معنية بالالتزام بتلك القوانين ولا تخضع

بالتالي لها؟ إننا نجد في ذيل الوثيقة أن اسم العدل الذي شهد على كتابة ذلك القانون وختمه بختمه هو علي بن إبراهيم الزمّوري، وأن الذي كتب وختم على الإضافة التي زيدت فيه سنة 1870 م هما العدلان علي بن الحاج علي بن يوسف الزمّوري وأحمد بن المحجوب الزمّوري، وكذلك الإضافة الثالثة بتاريخ 1873 م كانت بإمضاء العدل علي بن إبراهيم الزمّوري(7).

تبيّن هذه الوثيقة أمرين: أولهما تأكيد شهرة الزمامرة قبل دخول الاستعمار الفرنسي بالعلم والتدريس والاضطلاع بمهامّ الكتابة العدلية، وثانيهما الثقة التي كانوا يَحْظَوْن بها والتقدير الذي كانوا يتمتّعون به بين سكان الجبل باعتبارهم «أبناء» سيدي علي المحجوب المرابط، أي باعتبارهم قبيلة - زاوية غير معنية بالصراعات التي تستوجب إقامة الحدود وحمل السلاح. ولكن هل يكفي إجلال وإكبار زاوية المحجوب لاستثناء الزمامرة من تعداد العشائر المكوّنة للحوايا في هذه الوثيقة؟ خاصة إذا علمنا أن اللمالمة أيضا يعظّمون «سيدي ستوتْ» ويقدّسون ضريحه وقبّته بالجبل الحامل لاسمه، كما يقيمون قبّة أخرى لجدّهم سيدي محمد بورخيص في وادي مُقّر (8) ومع ذلك نجدهم ضمن قائمة عروش الحوايا المعنية بقانون الشرطية؟

إن هذا الاضطراب في الانتساب أو عدمه لورغمّة يبرز جليا في الرواية الشفوية لقبيلة زمور التي تكرر عدم الانتساب إلى الحوايا ذوي الأصول البربرية، وتؤكّد على عربية أصولها العائدة إلى فاطمة الزهراء، ويستظهرون إلى اليوم بشجرة نسب يدّعون مسكها منذ استقرار جدّهم الأول علي المحجوب بالمنطقة التي تسمّى اليوم «زمّور»، وجاء في آخر هذه الوثيقة/ الحجّة: «...هذا ما وُجِد من نسب الشيخ الكبير الشهير سيدنا ومولانا الشريف علي المحجوب المالكي مذهبا الأشعري اعتقادا نسْلا بعد نسل بحيّز الجبل زمّور دارًا وقبْرًا رضي الله تعالى عنه ونفعنا به آمين. تلاحقت النسخة المباركة فوُجِدتْ من غير زيادة ولا نقصان بتاريخ مولده رضي الله عنه سنة 503 هـ» (9).

ولعل سرّ ادعائهم لشرف الأصل يعود إلى علاقتهم بالمرازيق، وهي علاقة نسب وقرابة دموية إلى جانب الجوار، فجدّ المرازيق عمر المحجوب نشأ وترعرع في زمّور، وشبّ بين أخواله محاجيب زمّور حيث مات والده علي بن أحمد الغوث بن علي بن مرزوق.

وهذا الحرص الشديد الذي يتوارثه الزمامرة أبا عن جد على التميّز عن بربر ورغمّة وعلى أصول قبيلتهم العربية من ناحية، وعلى قِدم أخذهم بالمذهب المالكي من ناحية أخرى يطرح أمامنا مجموعة من التساؤلات التي تزيد من حجم الصعوبات المنهجية والمعرفية في محاولة رسم تاريخ هذه القبيلة ومسار تحركها وعلاقتها ببقية قبائل الجبل وبمواطن الصراع ودوافعه التي عرفها طيلة أحقاب طويلة.

أول هذه الصعوبات وأهمّها تتلخص في ندرة المعلومات المتوفرة حول قبيلة بني زمّور وإلى التشويش الكبير الذي يعرفه ذلك القليل. فالمصادر التاريخية القديمة منها والحديثة (10) تتجاهل هذه القبيلة رغم ما توحي به بعض الشذرات المتناثرة هنا وهناك في كتب الطبقات والمعاجم والفقه من أهمية بشرية وسياسية وعلمية.

ولعل إصرار هذه القبيلة على عروبة أصولها لا يُفهم خارج التطور العام الذي عرفه بربر الجبل بعد الغزو الهلالي والسُلَيْمي (ق 5 هـ/ 11 م) هذا من ناحية (11)، ومن ناحية أخرى العمل الدعوي الكبير الذي قام به المصلحون المرابطون القادمون من جنوب المغرب لإعادة نشر «العقيدة الصافية» منذ ق 14 م. وقد تحوّلت «الساقية الحمراء» - موطن هؤلاء «الشرفاء» الذين انتشروا في بلاد المغرب كلها - إلى «مهد أسطوري» ساهم في إعادة تركيب المشهد الاجتماعي لكثير من التجمّعات البربرية ممّا جعل ما لا يقلّ عن أربعين قبيلة-أمّ (نجع أو عرش كبير) تدّعي الانتماء إلى نسب هؤلاء المصلحين، متصلين بذلك برفعة النسب العربي وما ينتجه منِ مكاسب (12). وقد تفطن ابن خلدون منذ وقت مبكر (ق 14 م) لتلك الظاهرة فأشار إلى أن نسّابة البربر يزعمون في بعض شعوبهم أنهم من العرب مثل لــواتة يزعمون أنهم من حِمْير ومثل هوارة يزعمون

أنهم من كندة، ويعلّق «إن هذه كلها مزاعم لا أساس لها من الحقيقة» (13).

ونزعة الانتساب إلى الأصول العربية لدى شعوب المغرب ليست خاصة بقبيلة دون أخرى، بل إنها شهدت انتشارا واسعًا في أوساط القبائل البربرية في أفريقية والمغرب الأوسط، وبالأخص في صفوف بربر الجبل. ولعل أهمية هذه الملاحظة تكمن في ما يمكن أن تسلّطه من أضواء لفهم بعض خلفيات الصراعات والأحداث التي طبعَتْ تاريخ المنطقة آنذاك (14). ويكفي أن نعلم مثلا أن عدة قبائل ذات أصول بربرية قديمة ترفض إلى اليوم التزوج من «العرب» (يبقى المعنى غائما !!) مستحضرين في أدبهم الشعبي تفاصيل هيمنة وتجاوزات بني هلال وبني سُلَيْم، لنعلَمَ مدى قوة فعل قضيّة ادعاء الأصل العربي أو الأصل البربري في العقل الجمعي والتركيبة الاجتماعية لجماعات محلية معاصرة (15).

وإذا كان الجبل قد شهد تعرّب بعض أجزائه مع غزوات بني هلال وبني سليم سواء عبر السيطرة على الأراضي التي هجرها أصحابها أو عبر مجاورتهم الطويلة للسكان الأصليين (16) فإن عدد العرب الأصليين في الجبل يبقى محدوداً في تلك الفترة.

ويلاحظ ديبوَا أن الأغلب على «عرب الجبل» هم المستعربون من قبائل البربر. ومن خلال دراسته لتجاور سكان الجبل وطبيعة علاقاتهم الاقتصادية والسياسية والعمرانية واللغوية يصل إلى تقرير نتيجة في غاية الأهمية، وهي أن العرب لم تعد صفة عرقية: «إن كلمة «العرب» «هنا لا يمكن أن تحمل مفهوما آخر غير المستعرب: عربي هو من يتكلم اللهجة العربية ومن ينتمي إلى أهل السنّة ومن يتبع مذهب الإمام مـالك. إن التضاد عربي / بربري ليس تضادًا اتنوغرافيا بالرغم مما يدّعيه المعنيّون. إن اللغة والدين بالأساس هما اللذان يفرّقان بين العرب والبربر» (17).

وقد تحدّث ابن خلدون في عدة مواضع من تاريخه «العِبَرْ» عن مظاهر من تأثّر البربر بأخلاق العرب الناجم عن فعل المجاورة والتغلّب، ومثال ذلك شعب هوّارة الذين صاروا «في عِداد الناجعة عرب بني سُلَيْم في اللّغة والزّي وسكنى الخيام وركوب الخيل وكسب الإبل وممارسة الحروب وإيلاف الرحلتين في الشتاء والصيف في تلولهم، قد نسَوْا رطانة البربر واستبدلوا بها فصاحة العرب فلا يكاد يُفرَّقُ بينهم» (18). ويلخّص ابن خلدون السبب العميق وراء ذلك الانتساب (عند بربر زناتة أو بني يفرن أو هوّارة) بقوله: «فلما فنِيَتْ أجيالهم أصبحوا مُغلَبين فنالهم ضُرَّ المَغْرِم وصار اسم البربر مختصا لهذا العهد بأهل المغرم، فأنِفَ زناتة منه فرارا من الهضيمة» (19).

وإلى جانب ذلك فإننا نعتقد أن انتشار وتعميم القول بأنه لا مُلْك ولا رياسة في الإسلام إلا للعرب ولقريش بالتخصيص (20) والدور الذي قام به العُبَيْديون في ادّعائهم عروبة كاذبة رغم أصولهم البربرية الواضحة، دفع عديد القبائل البربرية الصاعدة والطامحة لإنشاء دول وممالك إلى الإدعاء بعروبة أصولهم والقول إن العرب الوافدين لا يتمتعون لوحدهم بشرف النسب، مؤسسين لذلك بسلاسل الرواة ووثائق النسّابة، كما فعل الصنهاجيون الذين ملكوا المغرب في القرنين 15و16 م (21)، وكما فعل ابن تومَرْت وابن تاشفين في الانتساب للهاشميين.

ويأتي في السياق ذاته إدّعاء بعض نجوع بني زمّور بالمغرب الأقصى اتصالهم بالنسب النبوي الشريف وانتماؤهم للأدارسة، بالرغم من كونهم يتكلمون البربرية (22).

«غـوايـة» الـمـكـان

يرى ليفيكي، أن هـذه المنطقة (جنوبي تونس وغربي ليبيا) كانت مستوطنة «من قبل مجموعة من القبائل البربرية الأباضية المنتمية إلى نجع نفوسة الكبير والمتصلة جينيالوجيا بزناتة أساسا مع الارتباط بسكان إقليم يـفرن المجاور من حيث الاشتراك في الأصل» (23). ولا شك أن حمل الجبل كله لاسم نفوسة حصل تدريجيا مع

قيام تحالف كبير كانت ركيزته الأساسية قبيلة نفوسة قبل أن تصهر هذه داخلها قبائل مجاورة كـزمّور وماسكور وماطوسة سكان جـادو وناحيتها، ثم في مرحلة لاحقة (مع نهاية القرن 2 هـ/ 9 م) بني يفرن (24) الذين حاولوا طويلا الحفاظ على استقلاليتهم تجاه هذا التحالف القوي الذي لا شك أن ظروفا سياسية وأمنية قد ساهمت في ظهوره بقيادة نفوسة بعد اندحار وتشتت تحالفات كبرى أخرى (25). ومصداقا لقول أحد الباحثين المعاصرين في القبائل والبطون المغربية عند تعرضه لبنـي زمّور (26)، فإننا نجد آثار مواطنهم اليوم في الجزائر شرقي العاصمة في بلد القبايل وهي إلى اليوم منطقة بربرية (27)، كما نجد مواقع عدة في المغرب الأقصى تحمل هـذا الاسم: آزمّور (مع اختلافات بسيطة في النطق) إحداها على شواطىء المحيط الأطلسي شمالي الجديدة وجنوبي الدار البيضاء، وهي مدينة باقية إلى اليوم (28) بالرغم من تعرضها للتدمير والتخريب (29)، ويذهب «مارمول» إلى «أنها مدينة قديمة بناها الأفارقة» (30). كما عرفت المناطق المحيطة بوادي الدرعْ جنوبي المغرب نجعا كبيرا يُسمى بنجع بني زمّور كان له شأن عظيم في تاريخ المغرب الأقصى قديما (القرن الثامن والتاسع ميلادي) أو حديثا (في القرن 17 م وما يلي) (31). ولا يعتقد Despois أن لبني زمّور المستوطنة بالمغرب الأقصى علاقة بمثيلتها النفوسية ولكنه مع ذلك يشير إلى ملاحظة «مـارمول» بوجود بعض التجمعات / القرى ذات الأصل النفوسي في جبال الأطلس الكبرى بالمغرب «كــرقْرقْ، وهسكور، ولنْفصة، وغيرهم من بربر مصمودة» (32).

ولوعيه بالمشاكل التي يطرحها هذا التعدد لورود اسم الموقع «زمّور» أو «آزمّور» في عدة جهات من بلاد المغرب ولحمل قبائل عدة لهذا الاسم رغم اختلاف مواطنها وغياب رابط ظاهري بينها (33)، حاول باحث معاصر حسم المسألة بقوله (متحدثا عن بني زمّور من نفوسة): «وهم غير قبائل زمّور وزمّورة البرنسين ولكنهم يختلطون بهم ويلتبسون للاسم الموحد لكلا الفريقين» (34). وعلى عكسه يذهب باحث معاصر آخر في رسالة جامعية حول القبائل البربرية البُتْر إلى أن لبني زمّور علاقة في تسمية موقعين لا يزالان موجودين إلى اليوم بهذا الاسم: الأول شمالي الجديدة بالمغرب الأقصى (آزمّور)، والثاني (أزمّور) بالوطن القبلي (قرب قليبية) بتونس (35) دون أن يتلمس مستوى تلك العلاقة أو يورد أي إشارة حولها قد تنير الطريق. وبالرغم من المجهود الكبير الذي بذله هذا الباحث في تتبع عديد القبائل والفروع المستوطنة بجبال نفوسة ودمر ونفزاوة إلا أنه لم يهتد إلى قبيلة تستوطن جبل دمـر في قرية تحمل اسمها: زمّور (موضوع بحثنا هذا)، مع الإشارة إلى أنه تعرض لهذه القبيلة في مواضع أخرى لها من بلاد المغرب.

وظاهرة توزع القبيلة الواحدة في عدة مواقع من المغرب العربي عامة ليست خاصة ببني زمّور، فهذا البكري مثلا (ق 5 هـ) يورد لنا قبيلة مصْمُودة في ستة مواقع، وزناتة في 14 موقعا، وصنهاجة في 25 موقعا، وهوارة في 15 موقعا (36).

وإذا كان الباحثون يعزون ذلك التوزع في التسمية الواحدة إلى حركة القبائل وانتقالها من مكان إلى آخر لأسباب سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك (37)، فإن Marçais، وانطلاقا من تأكيده على احتواء تسميات القبائل البربرية على معانٍ معلومة ومقصودة، يفترض إمكانية حمل عدة قبائل لتسِّمية واحدة دون أن يجمع بينها بالضرورة المكان ولا الأصل الجينيالوجي الواحد، ولا حتى - أحيانا - طرائق العيش ذاتها (38) وذلك لانطباق التسمية على معطى مادي قد يتواجد هنا أوهناك.

وبالنتيجة، فإن اعتماد رابط عرقي واحد لقبائل بني زمّور وقُراهُم الحاملة لاسمهم في مناطق متعددة من المغرب العربي، والاحتكام إلى «أسطورة» جد واحد مؤسس لها جميعا لفهم ثقافتها وسلوكياتها الجماعية وعلاقاتها الداخلية والخارجية منهج قد لا يؤدي بالضرورة إلى نتائج علمية ذات قيمة بالرغم من الإغراءات التي يقدمها.

ومن الأفضل في هذه الحال تتبّع هذه القبيلة التي ندرس (بني زمّور) في حركة استقرارها وتنقّلها طيلة الزمن الذي تسمح به المعلومات التاريخية المتوفرة، وفي استجاباتها للحاجيات والطموحات العامة التي كانت تربطها / تفرقها بغيرها من القبائل والشعوب، وفي أسلوب تفاعلها مع الأحداث المحيطة بها سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الطبيعية، وفي طرائق عيشها وسَكَنِها، وفي إنتاجها الثقافي والديني، لفهم وتفسير وجودها وأصولها وتفرعها.

تجمع كتب التاريخ والأنساب بما لا يدع مجالا للشك أن بني زمّور لا علاقة لهم بالنسب العربي، وأنهم بربر أصْليّون، ولكنهم يختلفون إلى أيّ فروع البربر يعودون؟ إذ يذهب ابن خلدون (ق 14 م) إلى أنهم ينتمون إلى نفوسة: إحدى القبائل الأربع الكبرى المكونة للبربر البُتْر، إلى جانب إدّاسة وضريسة وبني لوا الأكبر (39) ولا يذكر ابن حزم في «جمهرته» إلا «زمّور بن مُقّر بن اَوْريغ» (40). ولكن نسابة البربر يصنفون بني زمّور في زناتة والقبائل المتفرعة عنها دون أن نجد تحديدا أو مقاربة لذلك الفرع (41). وهذا الأدريسي يحدد مواطنهم الأولى بجبل نفوسة (42).

ويختصر باحث معاصر هذا الاضطراب في نسبة بني زمّور رغم إقراره بانتمائهم إلى نفوسة (اِنْفوسن بالبربرية) فيقرر (43) إن نفوسة كانت تتركب من عدة عشائر غير متجانسة جينيالوجيا، ومن بين القبائل المختلطة بها من زناتة وهوارة: بنو زمّور وبنو مسكور وماطوسة وبنوتارديت وبنو يفرن. ونفوسة في أول أمرها تسمية موضع لقبيلة كانت تستوطن طرف الجهة الغربية من الجبل قبل الفتح الإسلامي يقال له «بلد نفوسة» (44) وذلك قبل أن تتحول إلى نجع كبير ذي أهمية استراتيجية وديموغرافية جعلتها تعطي اسمها لبقية السلسلة الجبلية الممتدة من نالوت غربا وحتى غريان - مسلاّتة شرقا، ويصبح «ادرارن اِنْفوسِنْ» (جبل نفوسة) يشمل مناطق نالوت وفساطو ولاحقا يفرن.

مواطن بني زمّور وإشكالية المكان

تشير المصادر التي بين أيدينا إلى أن عشائر وقبائل عدة كانت تستوطن الجبل الحامل لاسم "نفوسة". وهو يمتد مسيرة 6 أيام طولا وعرضه 3 أيام (أي حوالي 200 كلم طولا في 20 كلم عرضا فقط) (45)، ويتصل غربا بجبل دمر الممتد في اتجاه شمال - غرب الحدود الليبية وحتى جنوبي مدينة قابس.

وإذا كان الكتّاب اليونانيون واللاتينيون قبل الإسلام لم يتعرّضوا بشكل دقيق لقبيلة «نفوسة»، فإننا نجد بعض الإشارات لقبائل وشعوب يُفتَرَضُ أن تمثّل أصول نفوسة الأولى. كان الإسم «نفوسي» دارجا في القرون الميلادية الأولى، وقد حفظت لنا الوثائق أن ملك الباقات Baquates في سنة 277 م كان يُسَمى «جوليوس النفوسي» (46). ويورد باحث آخر إمكانية ربط نفوسة بقبيلة «نفّور» Naffur التي كانت خاضعة للقائد أنتالاس في أواخر القرن السادس الميلادي وثاروا معه سنة 546 م ضد Jean Troglita (47). وبحسب بعض الدارسين فإن نفوسة هم أحفاد الليبيين القدامى: إيلاسغاس وإيلانغواتن، وذلك اعتمادا على إشارات «كوريب» و«بروكوب»(48)».

وخلاصة القول أن بني زمّور - حسب اعتقادنا - استوطنوا مع نفوسة في بداية ظهورهم السهول الفاصلة بين طرابلس وسلسلة الجبال المشرفة على الصحراء، قبل أن يُضطَرُّوا، كبقية قبائل نفوسة، إلى الالتجاء إلى الجبل الحامل اسمهم للتحصُّن فيه، مما حدا بأحد أقدم المؤرخين العرب إلى القول إن منازلهم كانت «في جبال اِطْرابُلُس» في ضياع وقرى ومزارع وعمارات كثيرة (49).

وتشير المصادر العربية - دون التوقف طويلا عند ذلك - أن نفوسة عند الفتح، أو قبل ذلك كانت تتخذ من صبرة (أو صبراتة) عاصمة لها (50)، وكانت - مثل من سبقها من القبائل الليبيّة كـ«النازَمون» و«الماكَسيس» و«الموسِلامِسْ» - تسيطر على مناطق السهول بين الجبل والساحل (51). وحفظت لنا المصادر العربية مدينة

صغيرة في الجهة الغربية من جبل نفوسة تحمل تسمية «بلد نفوسة» وكانت موجودة قبل الفتح (52) مما يعني أن نفوسة القبيلة كانت قد استقرت نهائيا بالجبل قبل الفتح بمدة طويلة نسبيا ودليلنا على ذلك بناؤها لمدينة تستقر بها من ناحية ولوفرة عدد مقاتليها وأفرادها من ناحية ثانية.

ويؤكد لنا علم دراسة المواقع القديمة أن الليبيين قد استطاعوا الاستفادة من وضع الجبل وما تتمتع به مناطقه الشرقية من كميات محترمة من مياه الأمطار لتنظيم حياة مستقرة حول تجمّعات تركت لنا اسمها منذ عصور غابرة وامتهنت الفلاحة وغراسة الأشجار المثمرة منذ القرن الخامس قبل الميلاد على الأقل حسب هيرودوت (53). ونجد صورة أدق لهذه القبائل المستقرة في رحلة أنطونان الذي جاب أطراف الأقسام الإفريقية للإمبراطورية الرومانية كلها (54). وكما ذكر لنا تجمّعات سكنية مستقرّة حول الحاميات العسكرية بـرأس العين (تلالتي) وبيرغزن (بيزيريوس) ورمادة (تِلِيباري)، وهي غالبا ما كانت تتركب من عائلات الحاميات أنفسهم وما يتبعهم من خدم وحشم (55)، فإنه يشير إلى وجود تجمّعات أخرى أقل قيمة من تلك ولكنها مستقرة أيضا على طول الخط الدفاعي الروماني، وتُعتبر نقاط ربط ومراكز استراحة بين تلك الحاميات الكبرى. وقد حفظ لنا أسماء بعضها كـ«أوْزِمّي» (بتلال الحوايا) و«تِبِلاّمي» (هنشير المداينة) (56). واعتمادا على الحفريات التي وقعت على طول هذه المناطق يحدد «تروسي» مواطن «الأوْزِمّي» بوادي مُقَرْ غربي مدنين، وبـ«أبيار النّقْبْ» (جمع بئر) وهي ثلاث آبار رومانية تسمّت المنطقة بها وتبعد 3 كلم شمالي وادي مُقَرْ، وكلها بأراضي الحوايا اليوم على تخوم زمّور. كما تحدث كوريب عن «تِلالتي» و«تِلِيباري» باعتبارهما تجمّعات سكنية لشعوب ثائرة (57). وأهمّ هذه الإشارات القديمة في الزمن عن قبائل بربرية شبه مستقرة أو مستقرة، وفي الوقت نفسه متمردة ضد الهيمنة الرومانية قبيلة (أو تجمُّع) الأوْغَـمّي، أو آغَرْمي.

يذكر لنا بتوليمي Ptolémée شعوب الـAskatour والـAkhaemeneis في المناطق الممتدة بين جبل دمّـر وأراضي الأعراض، وبما أن مركز تجمّع هذه الأخيرة هو أوْغَمّي أو آغَرْمي فانّ «مـولّر» يحددهم بنجع ورغمّة الحاليين (58). كما يَفترِض بعض علماء الآثار أن اللوحة التي وقع اكتشافها في هنشير الزاس (59) هي علامة كيلومترية على طريق مارتاي (مارث الحالية) وفييري وأن الإشارة التي حملتها (النقطة الميلية رقم 17) تحدد محطّة أوْغَرمي (60) التي يجعلها «دونـو» في هنشير الرمادي غربي مدنين «في منطقة الكواتر» كما يقول (61) حيث كان يمرّ أحد الطريقين التجاريين القديمين نحو «غدامس» والمشهور بـ«الطريق الغدامسي»(62)، بينما يجعلها Feuille «بهنشير كدامة» على بعد 12 كلم جنوب شرقي مدنين(63) ويحددها Le Bœuf بقصر كوتي (ولعلّها كوتين الحالية) (64).

ومثلما حاول المؤرخون وعلماء الآثار تقريب هذا الشعب من «ورغمّـة» المعاصرين الذين حافظوا نسبيا على مواطن استقرارهم وانتجاعهم الداخلي منذ عدّة قرون قبل الإسلام وإلى حد اليوم، فإنه يمكننا أن نعيد طرح التساؤلات ومسالك البحث نفسها فيما يخص قبيلة أخرى ذكرتها المصادر القديمة في نفس الفضاء الجغرافي والبشري بين حدود جنوبي خليج سرت وجبال دمّر **وهو شعب الأوْزِمّي، الذي يحدده أنطونان في جبال الحوايا بوادي مُقَر وآبار النَّقبْ وهي في أراضي بني زمّور الحالية أو على تخومه (65). فهل نستطيع تقريب هؤلاء من بني زمّور المستقرين اليوم بنفس المنطقة؟** وإذا كانت معلوماتنا عن توزّع استقرار القبائل بفضاء الدراسة وتحديد خط انتجاعها تبدو غير دقيقة بالمرّة قبل العصر الروماني(66)، فانه لا شك لدينا في تواجد بني زمّور في هذه المناطق منذ عصر مبكّر جدّا (67)، **فهل يمكن أن نرى في قبيلة zamucii** التي استوطنت شرقي خليج سرت حسَبَ اللوحة التي رسمت حدودها مع قبيلة Muduciuuii في عهد الامبراطور Domotien 81 - 96 م (وقد حملت تاريخ 87 م) (68)، **أجدادا لـبني زمّور؟** تذهب المصادر (69) إلى أن آثار تواجد هؤلاء

وحركتهم بين بوشمّاخ الحالية (جرجيس) وخليج سرت بطرابلس وإلى حدود جبال نفوسة ودمّر، أي في سهول الجفارا (70).

التسمية والأصول البربرية

الثابت عندنا أن بني زمّور بربر لا شك في أصولهم، خاصة أن الاسم الذي يحملونه هو اسم بربري متداول بكثرة، يُطلَق على أشخاص (71) أو على قبائل، ولم يزل مستعمَلا كاسم في الأوساط البربرية الجزائرية زمن الاستعمار الفرنسي (72). ولعلّ للتسمية علاقة قديمة بالزيتونة (تازَمُّورتْ) خاصة وأن غابات الزيتون هي المنظر الرئيسي والأساسي منذ القِدم الذي يطبع جبل نفوسة ومنطقة الرجبان - فساطو منه بشكل خاص(73) وهو ما توحي به الكتابات الخاصة بالعهد الروماني والحفريات التي وقعت في هذه المناطق.

فهذا هيرودوت (ق 5 قبل الميلاد) يؤكد: إن مناطق الجبل هذه كانت موطن قبائل مستقرة وممتهنة للفلاحة ولغراسة الأشجار (74)، وأهم هذه الأشجار هي الزيتون والتين، التي ساهمت المنجزات المائية للرومان في نهضتها وزيادة حجم انتاجها، مما جعل من «لبتس مانيا» (لبدة الحالية) مركزا هاما لتصدير الزيت ومشجعا على إنتاج مئات الآلاف من شجر الزيتون (75). وتُسمّى الزيتونة عند أهل جبل نفوسة تَزمّورتْ tazemmourt وتُجمَع على (76) tezemmourin ، ونفس التسمية في المفرد والجمع نجدها في منطقة الزاب بالجزائر، (77) وهي عند أهل بجاية بالجزائر أزمّور Azemmour تُجمَع على ثَزمّورتْ Thazemmourth ، وعند أهل الجريد بالجنوب التونسي ازمّور وتُجمَع على (78) Tazemmourt . ويُرجِع "لاووست" أصول تسمية قبيلة زمّور بالمغرب الأقصى إلى "الزيتونة البريّة" بجنوب المغرب، والى "الزيتونة المغروسة" بالرّيف ومنطقة القبايل، ويَعتبِر تلك التسمية قديمة، ودليله على ذلك إطلاقها على مواضع اندرست منها اللغة البربرية اليوم: زمّورة بالجزائر وآزمّور على شاطىء المحيط بالمغرب (79). وقريب من هذا التفسير الرواية المتداولة بين أبناء قبيلة الخزازنة، وهي فرع من نجع زمّور بالمغرب، تعتبر أن استقرار القبيلة بمنطقة تُغطيها غابات الزيتون البرّي هو الذي أعطاها تسميتها بقبيلة زمّور(80).

كما أن الحفريات التي وقعت بالوطن القبلي التونسي كشفت عن عدد كبير من آثار أدوات لعصر الزيتون وإنتاجه (81)، ولآثار إنجازات مائية كالآبار والفسقيات ساعدت على غراسة الزيتون، مما جعل "ديودور" يؤكد أن إنتاج الزيت كان يُمَارَس بالوطن القبلي منذ حقب بعيدة بالتوازي مع غيره من الأشجار والحبوب (82)، ولعل لتسمية قرية أزْمُور جنوب - غربي كركوان علاقة بالزيتونة وإنتاج الزيت.

وتشير الحفريات التي قام بها الفرنسيون بداية احتلالهم للجنوب التونسي لوجود آثار ظاهرة لمنجزات مائية رومانية لا تزال مستعملة إلى اليوم، ومن بينها "بئر زمّور"، وتقع هذه البئر بوادي زمّور موطن القبيلة الحاملة لنفس الاسم، وكذلك بقايا عديد السدود الصخرية على جنبات التلال المحيطة، بُنيت لحفظ وجمع مياه الأمطار وسقي حقول الزيتون الواقعة على جنبات الوادي في العهد الروماني(83). ويتداول أفراد هذه القبيلة بفخر واعتزاز ارتباط التسمية بالزيتونة إلى اليوم (84).

وإذا دقّقنا في طرق عيش زمامرة جبل دمّر وجدنا تشابها كبيرا بين المكان الذي اختاروه لاستقرارهم على تلال س زمّور ومواقع سكناهم «الأولى» التي نفترض أن تكون بجبل نفوسة بجبل الرجبان، وبين قصرهم الأول الذي اتخذوه قلعة يحتمون به: «تيرَقْتْ» (85) وقصر زمّور في أعالي هضاب جبل دمّر الصخرية الممتنعة.

الهوامش والإحالات

1) Nomenclature et Répartition des tribus de Tunisie ; Châlon-sur-Marne : imp. E. Bertrand ; 1900
ورغم أن هذا المسح شمل (في عرضه لقيادة ورغمة من عمل مدنين) العمادات (أو المشيخات) والعروش واللحمات (أو الفروع الصغيرة للقبيلة) ومجالات الاستقرار أو الانتجاع، فإنه لم يذكر "بني زمور" ضمن الحوايا ولا في أي تقسيم إداري آخر، والحال أنه يشير في ص 287 بقوله «وهذه أراضي انتجاع مشتركة بين المكارزة والغفافرة والمحاضة والزمامرة»، ويحيل في فهرسته إلى الصفحة 101 حيث يقول إنه يتعرض بالتفصيل لقبيلة الزمامرة، ولكننا عند رجوعنا إلى هذه الصفحة لا نجد شيئا من ذلك.
وأول تقسيم إداري استعماري لمنطقة الجنوب التونسي ولجبل دمّــر بالأساس اعتمد توزّع القبائل واستقرارها الذي وجدها عليه، وكان بتاريخ 24 أفريل 1889. وقد قسّم الحوايا إلى 6 مشيخات تعود بالنظر كلها إلى "خليفة" الخزور ببني خداش وقد صنف من ضمنها مشيخة الزمامرة التي كانت تجمع زيادة على هؤلاء جزءا من فرع البارودي وحدد مواطن استقرارها بقصرْ وادي زمّور ووادي الحلّوف وبني خداش إلى جانب منطقة الظاهر. أنظر: Macquart ; « Etude sur la tribu des Houaïa » in Revue Tunisienne ; 1937 ; pp .265 – 266

2) أنظر قصة / أسطورة ورغمّة والمرابطين السبعة الذين قدموا من الساقية الحمراء بجنوب المغرب يقودهم أخوهم (أو زعيمهم) سيدي موسى بن عبد الله الشريف الإدريسي فــي: الضاوي موسى؛ «قبيلة الجليدات من الذاكرة الشفوية إلى الذاكرة المكتوبة». موقع جمعية أحياء ذاكرة الأرض بتطاوين. www. aamtt.org

- Le Bœuf J. ; « Historique de la conquête pacifique des territoires militaires de Tunisie » in Revue Tunisienne, XIV, 1907. pp 112 – 128
- Le Boeuf ; Les confins de la Tunisie et de la Tripolitaine ; historique du tracé de la frontière. Paris : Berger – Levraurlt, 1909. 68 p
- Martel A. ; Les confins saharo – tripolitains de la Tunisie 1881 – 1911. Paris : PUF. 1965. tomes 1 & 2
- Macquart ; op cit
- Bertholon ; « Etude géographique et économique sur la province de l'Aradh » in Revue Tunisienne, 1894. pp 185 – 189
- Inconnu ; « Notes sur les tribus de la Régence » in Revue Tunisienne, 33.1902. pp 275 - 282.

3) Martel; op.cit. ; p 46 , 52

4) Louis (André) ; La Tunisie du sud : ksars et villages de crête. Paris : CNRS, 1975.p 118.

5) Le Bœuf ; Les confins ; p3

6) Le Bœuf ; Historique. P 113 وما بعدها، وكذلك كتابه Confins de la Tunisie et de la Tripolitaine ص 25 حيث يقول: «أما عرش الجليدات فقد احتفظوا لأنفسهم بالقيادة الدينية والسياسية للنجع الذي حددوا قوانينه الأساسية، وذلك بوضعهم قانون الودارنة في نهاية القرن 16 ميلادي»، وهو القانون الذي اقتسموا طبقا له المنطقة كلها. أنظر أيضا ص48 و 49 Martel ; Les confins

7) Deambrogio ; «Législation et coutumes des Berbères du sud tunisien» in Revue Tunisienne, 1903 ; pp 97 - 103.

8) Macquart ; op. cit. ; p 273.

9) أنظر نسخة مصورة من "شجرة النسب" أمدّتنا بها مشكورة جمعية الشباب الزمّوري ببني خداش. ونحن نعتقد مع Lucette De Valensi إن الهدف الرئيسي من التركيز على المنطلق الإسلامي لأصول القبيلة (مكان – نسب) ليس هو فقط الرمز الديني بقدر ما هو سحب شرعية على حيازة منطقة استقرار ليست هي منطقة استقرارها الأولى.

10) محمد نجيب بوطالب؛ القبيلة التونسية: الجنوب الشرقي التونسي من الاندماج القبلي إلى الاندماج

الوطني. أطروحة دكتوراه دولة. سوسة: منشورات كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2002. ص ص 111-95

11) أنظر في هذا المجال ابن خلدون؛ كتاب العبر. بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1956؛ ج 6 و 7 في مواضع مختلفة؛ والبكري: أبو عبيد (توفي 487 هـ)، كتاب المسالك والممالك. تونس : بيت الحكمة 1992؛ والإدريسي(ق6/ 12): نزهة المشتاق/ الجزائر : ديوان المنشورات الجامعيّة 1983؛ وكذلك

Prost (G) «; Utilisation de la terre et production dans le sud tunisien : Matmata et Ouederna» in Cahiers de Tunisie ; 5 /1954.

وقد حفظت لنا الوثائق القضائية آثارا عديدة لتوتّرات بين العرب والبربر كانت سببا في خراب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ومن بين هذه الوثائق كتب النوازل. أنظر :

Berques (J.) ; «Les Hilaliens repentis, ou l'Algérie rurale au XV ème S. d'après un manuscrit jurisprudentiel» in Annales E. S. C., 5/ 1970 وانظر كذلك لنفس المؤلف «En lisant les Nawazil Mazuna» in Studia Islamica ; XXXII / 1970, pp 31 – 39 ; وأيضا «Retour à Mazuna» in Annales ESC ; 1 / 1972 ; وأيضا «Du nouveau sur les banu Hilal» in Studia Islamica ; XXXVI / 1972 ; pp 99 - 111.

12) Berques (J) : Maghreb : histoire et société. Belgique : Duclot / Alger : SNED, 1974. p 33 – 34 et aussi, Qu'est – ce qu'une « tribu » nord africaine : hommage à Lucien Febre (éventail à l'histoire vivante), 1953

أنظر أيضا نص الوثيقة لشجرة نسب الجليدات في: موسى الصّاوي؛ نفسه.

13) ابن خلدون؛ نفسه؛ ج 6 ص 192.

14) Berques ; les Hilaliens repentis ; p 1326 وأيضا نفسه En lisant les Nawazil Mazouna ؛ حيث يقول ص 32 «أرسل فقيه " من فقهاء بلادنا " ويعني مزونة، إلى الفاضل بن عرفة تونس، منافس بن خلدون، يستفتيه ويستشيره في التصدي " للعرب " وهو يعني القبائل البدوية التي أثقلت كاهل سكان الجبل بتجاوزاتهم» ونفس هذه العلاقة المتوترة تعرض لها الباحثون في جبل دمّر ونفوسة. أنظر مثلا : ; Prost op. cit. ; p 33

15) يلاحظ Despois أن سكان مدينة " شفي " في حيّز الرجبان بجبل نفوسة، وهم بربر، يتزوجون إلى اليوم من بربر طرميسة دون سواهم من القبائل المحيطة بهم. وهذا السلوك دارج إلى اليوم لدى عديد القبائل بالجنوب التونسي.

Despois (J) : le Dj. Nefousa (Tripolitaine) : Etude géographique. Paris : éd. La Rose, 1935. pp 147 et 151.

ونجد هذه الظاهرة في نفس القبيلة الكبرى أحيانا بين فروع أحدها بربري والآخر مستعرب كما الشأن بالنسبة للجليدات من نجع ورغمّة. أنظر

Louis (A) ; Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien. Paris : Edisud, 1979. p 29

وهذا الأمر نلحظه أيضا عند بني زمّور وعند أولاد عطية والمكارزة بجبل دمّر الذين لا يتزوجون إلا فيما بينهم عكس بقية فروع الحوايا بالرغم من انتمائهم إليهم. أنظر Maquart ; op.cit. ; p 269 مع الإشارة إلى أننا بدأنا نلحظ في الأربعين سنة الأخيرة بروز ظاهرة الزواج من خارج القبيلة عند فتيان وفتيات بني زمّور.

16) بالرغم من بقاء بعض الجيوب البربرية فان عدة قرى ومدن في الجبل أصبحت مشتركة بين البربر والعرب. وفي عرضه للخارطة اللغوية للجبل يلاحظ ديبوا وجود تجمعات بربرية، إلى جانب السكان العرب، في تمزّدْتْ، وإنير، وجيطل، ووَنْزيرف، والندوة وغيرها من المواضع. أنظر نفسه؛ ص 146 وكذلك الأمر بالنسبة لسكان قلعة شهيدة أو سدرة أو بني بركة وغيرهم بجبل دمر. أنظر Louis ; Nomades ; p 30

17) Despois ; op.cit. ; pp 149 -150.

ولكن رغم النتائج التي توصل إليها "ديبوا" (وهي تنطبق في جزء كبير منها على بني زمّور) ورغم تفهمنا لتواصل بعض خلفيات ذلك التوتر بين وجوه قديمة من "البربرية" و"العربية" إلى اليوم، على قول Marçais (W) : «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée» in Annales des Etudes Orientales. T IV/1938 ; p 3 فلا يمكن أن ننخرط في النتائج العامة التي توصل إليها الدارسون الإستعماريون لتلك المرحلة، ونعتقد

أن صراعات تلك الحقبة كان يحكمها بالأساس العامل السياسي (قهر / مقاومة) أكثر بكثير من الصراعات ذات الأبعاد الإثنية والعرقية والدينية واللغوية. . . الخ.

18) ابن خلدون؛ نفسه؛ ج 6 ص 288

19) نفسه؛ ج 7 ص 7

20) Marthe et Edmonde Gouvion : Le kharijisme, monographie du Mzab. Casablanca : imp. Réunies, 1926. p 98 مؤكدين ملاحظات "ماسكراي" في ترجمته لسيرة أبي زكرياء حيث يؤكد على تواصل استراتيجية الانتساب إلى أصول عربية شريفة عبر اختلاق شجرة نسب وهمية تربطهم بقريش وأساسا (بالرسول (صلى الله عليه وسلم.

21) محمد علي دبوز؛ تاريخ المغرب الكبير. مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط 1/ 1964. ج 1 ص ص 24، 25، 34.

22) Lesne (M) : Les Zemmour : essai d'histoire tribale ; Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée ; N°21966/ et N°3 – 4 /1967. ; 2 (1966) ; pp 128 - 129

23) Lewicki ; Répartition ; p 334

24) يذهب Depois اعتمادا على شهادة السكان إلى أن أرض نفوسة تمتد من نالوت غربا إلى تاغرمين شرقا (في أرض الزنتان)، وأن المناطق التي تليها - ناحية يفرن - قد أخذت اسم نفوسة منذ ما يقرب عن ثلاثة قرون أي في حدود القرن الثامن عشر أو قبله بقليل. أنظر Depois، نفسه. ص5.

25) أنظر محمد حسن: حول إحدى القبائل البربرية، نفوسة: فضاؤها الجغرافي وعلاقتها بالسلطة المركزية. مجلة أوراق (إسبانيا)، عدد 5 - 6/ 1982 - 1983 ص 106.

26) عبد الوهاب بن منصور؛ قبائل المغرب. الرباط، 1986، حيث يقول عنهم "يوجدون بكثرة في جميع البلاد المغربية".

27) Boumad ; « Zemmour : un relais privilégié pour la migration kabyle» in Etudes et Documents Berbères ; n°6/1989. p 73.

28) ابن خلدون؛ التاريخ؛ ج 6 ص 194 وكذلك E.I.2 ; T 7; p 895 وكذلك محمد حسن؛ القبائل والأرياف؛

29) Marmol ; Description de l'Afrique ; T1, Livre Premier,p 10 (AZAMOR).

30) نفسه؛ المجلد 2، الكتاب الثاني، ص 97

31) Marcel Lesne ; op. cit.

32) Despois ; op.cit. ; p 295 ولعل لمدينة zamora الأندلسية علاقة بهذه القبيلة.

33) تخبرنا الأرشيفات المغربية عن وجود ثلاث قبائل تحمل نفس التسمية رغم عدم وجود أي رابط بينها لا في المكان ولا في اللغة ولا في «الأصول العرقية»، وهي تجمع زمّور الكبير (وهم من البربر)، وبني زمّور جنوب غربي الدار البيضاء (وهو تجمع قبائل مستعربة) وأولاد زمّور وهو فرع صغير من قبيلة بني بويحيى مستقرون بجهات سكا (وهم زناتيون). Lesne ; op. cit.; pp 114 - 115

34) بن منصور؛ نفسه؛ ص 308

35) Bouzid Alaya ; op. cit. ; p 134

36) J. Berque ; Maghreb, histoire et société , p 30

37) Capot Rey (R) ; «La migration des Saïd Atba, ou « La Zénetie ressuscité » » in Revue Africaine ; 45 (1941) ; p170 – 186. et aussi Marçais ; « La Berbérie au IXème siècle d'après El-Ya'qubi» in Revue Africaine ; 45 (1941) pp 40 - 61

38) Marçais (W) ; «Compte rendu du Livre de Gautier « les siècles obscurs du Maghreb» in Revue Critique d'Histoire et de Littérature ; T 96/ 1929 ; p 261.

39) ابن خلدون: المصدر نفسه، ج 6 ص 230 يقول: «وأما نَفُوس فهم بطن واحد تنسب إليه نفوسة كلها

(. . .) فهم شعوب كثيرة مثل بني زمّور وبني مكسور وماطوسة» أنظر أيضا E. I.2 ; T 7 P 892

40) ابن حزم الأندلسي (384 – 456 هـ)؛ جمهرة أنساب العرب. مصر: دار المعارف، 1982. ص 498.

41) أحمد بن سعيد الشماخي (توفي 928 هـ): كتاب السِيَر. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1978. ملحق: تسمية شيوخ زناتة من أهل الدعوة. ج 2 ص ص 230 – 231 ؛ وكذلك: Lewicki (T) «la répartition géographique des groupements ibadhites dans l'Afrique du nord au moyen âge» in Rocznik Orientalistyczny ; T XXI / 1957. p 335

42) الأدريسي: المصدر نفسه، وكذلك ابن خلدون؛ نفسه؛ ج 6 ص 284 و 289

43) Lewicki ; Répartition ; p 334

44) ابن خلدون؛ نفسه؛ ج 6 ص 290 وأيضا E. I.2 ; T 7 p 893

45) E.I.2 T7, p 892.

46) أنظر: Desanges ; Catalogue. p 122 note 3

47) Desanges (J) : Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil. Dakar : Univ. de Dakar, 1962. p 122.

وقد ورد إسم نفور مرارًا عند كوريب وكانوا على علاقة حلف وطيدة بشعب الـFrexes أنظر Desanges ; op. cit. ; p 90 كما نشير إلى أن هذا الاسم يقترب كثيرا من "نفوريت" Nuffurit القبيلة البربرية التي يصنّفها ابن حوقل في جغرافيته، والتي يقترح Lewicki تصحيحها إلى "تُفورت" tufurt إحدى الفروع السبعة لبني دمّر Lewicki ; à propos ; p 181

48) Merçier (E) : Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française de 1830. Paris : éd. Leroux E, 1888. p 182

49) اليعقوبي (توفي 284 هـ)؛ كتاب البلدان؛ على هامش الأعلاق النفيسة لابن رسته. تح دي غويه. ليدن: بريل، ط2 / 1892. ص 346.

50) ابن عبدالحكم (ق 5 هـ)؛ فتوح مصر وأفريقية. ص 170 حيث يقول «ونزلت نفوسة إلى مدينة سبرة وجلا من كان بها من الروم من أجل ذلك». وأيضا ابن الأثير؛ الكامل في التاريخ، الذي يستعيد هذه الفقرة حرفيا في حديثه عن أصل مجيء البربر إلى هذه البلاد.

51) Abdelalim (MK) ; «Le nationalisme libyen et la domination étrangère à l'époque gréco-romaine» in Libya Antiqua : documents de travail et compte rendu des débats du colloque du 16 -18 / 01 / 1984. Paris : UNESCO/PUF, 1988. وأيضا Gsell : Histoire ancienne. T 5, p 247.

52) جون رايت؛ تاريخ ليبيا منذ أقدم العصور. طرابلس: الفرجاني للنشر، 1972. ص 69 يقول «ويُسَمّى جبل نفوسة بمنطقة طرابلس باسم عنصر قبلي شارك في اتحاد زناتة (. . .) الذي ظهر في القرنين الخامس والسادس فيما وراء حدود الصحراء جنوبي تونس ومنطقة طرابلس»

55 – 54 – 53 Lassère ; op. cit., pp ويُـلاحَظ أن مواقع قديمة مثل Mesphe و Thenadassa و Tenthes لا تستمد تسميتها من الرومان بل هي تسميات بربرية بالتأكيد. ويحدد هذه المواقع بالجهة الشرقية من الجبل بين الخُمْس وجادو. أنظر أيضا Bertholon & Chantre ; op. cit. ; T 1 p 371

54) Itinéraire d'Antonin ;

55) Le Bœuf ; «La colonisation romaine de l'extrême sud tunisien» in Revue Tunisienne ; 1903 ; p 361

56) Trousset ; op. cit. ; p 133 أنظر نفسه ص 83 . وحول هذه الحفريات والآثار الرومانية بهذه البقعة أنظر: Gaucklier ; op. cit. ;p 208

57) أنظر Coripus ; Johanis ; II 148 ورد في Trousset ; op. cit. ; p 155 note 3

58) Trousset ; op. cit. ; p 24

59) يقع "هنشير الزّاس" في الطريق الرابط بين قرية مارث الحالية وأوغزمي قبل كوتين شمالي مدنين

60) Trousset ; op. cit. ; p 26

61) Donaux ; «Deux nouvelles inscriptions romaines du Sud Tunisien» in BCTH ; 1914 ; pp 613 – 615 et 1915, p 127.

62) كانت هذه الطريق القديمة تمرّ عبر هنشير المداينة وبئر الفطناسية وهنشير الرمادي وقصر الجديد شرقي الطريق الحالية الرابطة بين تطاوين ورمادة، وقد بقيت آثاره ظاهرة للعيان إلى فترات قريبة أنظر Trousset ; op. cit. ; p 144

63) Feuille (G.L.) ; « Notes sur les ruines de l'Henchir Kedama» in BCTH ; 1940/pp 415 – 419 et aussi Desange ; op. cit. ; p note 4.

64) Le Bœuf ; La colonisation ; p 363 وتحدّثنا كتب السِّيَر وتاريخ أباضية جبل نفوسة ودمّر عن رجل من بني وزغمّيت من أهل طرابلس (لعله يقصد الولاية) هاجر في سنة جدب شديدة حلّت بهؤلاء سُمِّيَتْ بـ "فرْوَراوْ" فيمن هاجر، ووقع بجوار الشيخ أبي الخطاب عبدالسلام المزّاتي (أحد علماء الأباضية المشهورين) بقلعة درْجين، وزوّجه ابنته وذلك في سنة 430 هـ/ 1049 م. وقد هاجر الشيخ المزاتي بزوجته الورغميّة إلى آجلو بعد خراب القلعة على أيدي صنهاجة 440 هـ / 1049 م. أنظر: أبو زكرياء الورجلاني (ق5 هـ / 11 م)؛ كتاب السيرة وأخبار اللأئمة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1985. ص 305.

65) Itinéraire d'Antonin ; 75 / 2 , p 10 dans :Trousset ; op. cit. ; pp 83 et 133 ولكن هذا التجمع الصغير بين تيبوبوشي (قصر ترسين) وتلالتي (راس العين) لم يذكره غير أنطونان كما لم تترك لنا قوائم المحطات القديمة أيّ أثر لهذا الاسم. ولعل سبب ذلك يعود إلى صغر حجمه وسرعة انتجاعه على طول الجبل وعدم استقراره في مكان محدد.

66) Gsell (S); Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. T 5, p 87

67) يقول **"تيودور الصقلّي"** إن » النوميدين Noμ كانوا في القرن الرابع ميلادي يحتلّون مناطق كبيرة من ليبيا حتى مشارف الصحراء« Gsell ; op. cit. ; T5, p 107

68) Desanges ; Catalogue ; p 142

69) خاصة بتوليمي وكوريبوس

70) Desanges ; op. cit. ; pp 116 – 117, 132133-

71) مثل الشيخ ابراهيم بن زمّون الزنزفي العالم الأباضي الورع المحدّث الذي عاش في القرن 7/ 8 هـ الموافق لـ 11 / 12 م. أنظر

Lewicki (T) : « les historiens, biographes et traditionnistes ibadites wahbites de l'Afrique du nord du 8ème au 16ème siècle» in Folia Orientalia ; t III / 1961. p 54

72) Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms indigènes : établi en vertu de l'arrêté de Mr. Le Gouverneur Général de l'Algérie 27 mars 1885. Alger, 1891.

73) عبدالجليل الطاهر؛ المجتمع الليبي: دراسات اجتماعية وانتروبولوجية. بيروت: المكتبة العصرية، 1969. ص 24

74) Jean-Marie Lassère ; Ubique Populus, peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a. c. – 235 p. c.). Paris : CNRS, 1977. p 55

75) يَعتبر "ديبوا" في كتابه "جبل نفوسة" أن الزيتونة «هي شجرة جبل نفوسة بلا منازع»، ص 111 وانظر كذلك Despois ; «Les paysages agraires traditionnels du Maghreb et du Sahara Septentrional» in Annales de Géographie ; LXXX, n°396 / mars-avril 1964. p 129 – 171 ; et aussi Goodchild ; «Roman sites on the Tarhouna of Tripolitania» in PBSR ; XIX / 1951. pp 43 -77.

وأيضا

Oates (D) ; « The Tripolitanian Gebel : settlement of the roman period around Gasr el – Daun» in PBSR ; XXI / 1953 ; p 81 -117.

76) Motylinski (A de C) ; «le Dj. Nefoussa : transcription, traduction française et notes» in Bulletin de Correspondance Africaine. T XXII / 1898 ; p 142.

77) Basset ; Etude sur la Zenatia du Mzab, de Ouergla et de l'Oued Ri' . Paris : éd. Le Roux, 1892. p 78.

78) Basset; Notes sur le dialecte berbère des Harakta et du Djerid tunisien. Woking (GB) : Oriental University Institute, 1892. p 14 وانظر أيضا Gsell ; Histoire ancienne. T5, p 201.

79) Laoust (E.) ; Mots et choses berbères. Paris : 1920. p 447.

80) Lesne Marcel ; «Les Zemmour : essai d'histoire tribale» in Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée ; N°2 / 1966 ; pp 114 - 115

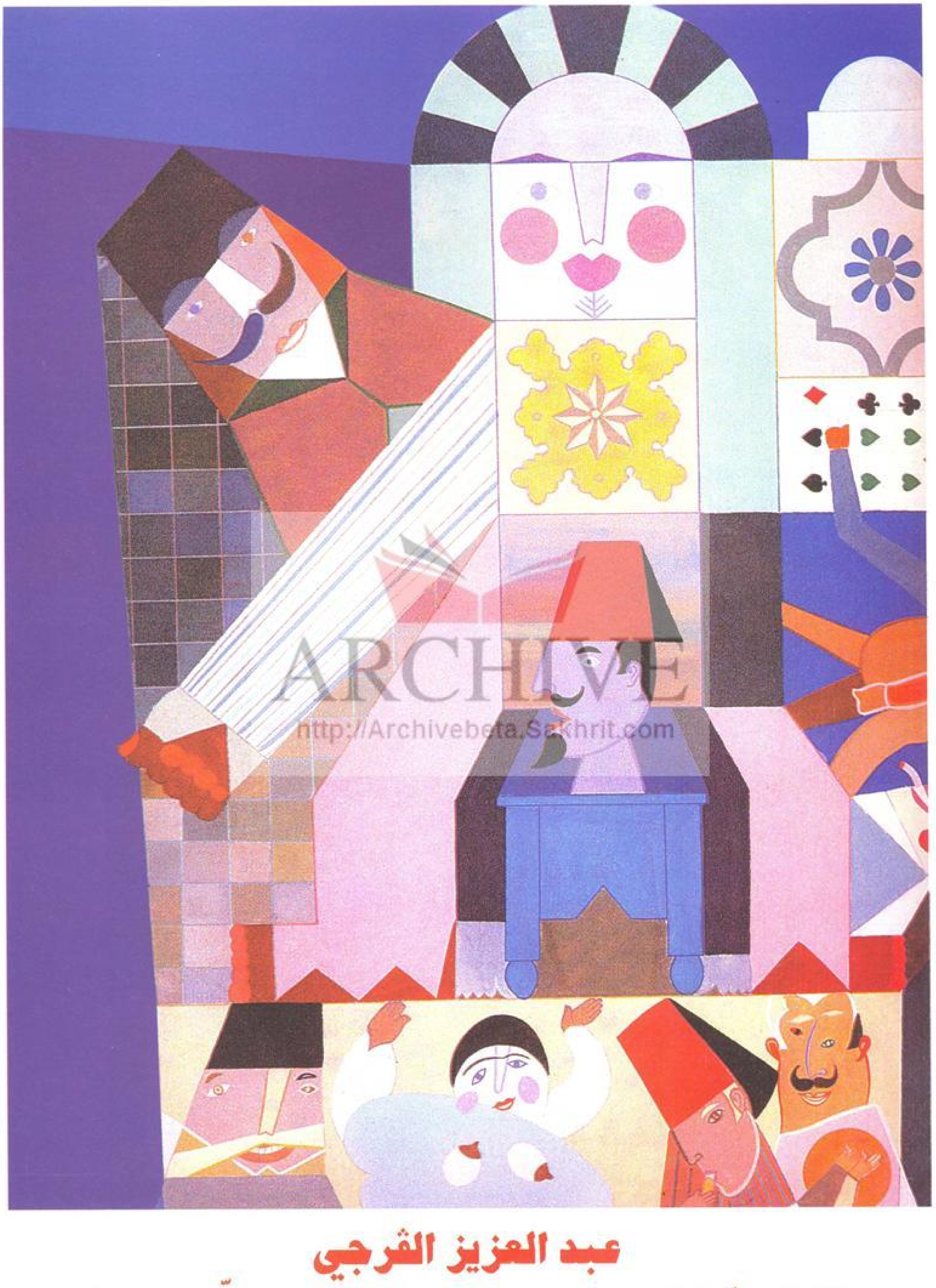
81) بـ"كركوان" مثلا جانب المدينة البونيقية، أو بهنشير "عين صِغل" أو بهنشير "خنيس" حول قرية "آزمّور"

82) Lassère ; op. cit. ;pp 109 – 111 وقد كشفت الحفريات عن خمسة آبار رومانية بمنطقة آزمّور بالوطن القبلي.

83) Gaucklier P ; Enquête sur les installations hydrauliques romaines en Tunisie. Tunis : imp. Rapide, 1899. T III ; p 206

84) ولعل ذلك يعود إلى القداسة التي أسبغتها الأديان والثقافات المختلفة على الزيتونة. ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى التضارب الحاصل في روايات زمامرة جبل دمّر بين هذا التفسير من جهة والتأكيد على الانتماء إلى العرب الأشراف من جهة أخرى.

85) البكري أبو عبيد : المصدر نفسه، فق 1095، ص 655. وكذلك الطاهر الزاوي؛ معجم البلدان الليبية. طرابلس: مكتبة النور، ط1/ 1968. ص 84 و 117. وكذلك عبدالجليل الطاهر؛ نفسه؛ ص 69. وكذلك Bertholon & Chantre ; Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale : Tripolitaine, Tunisie, Algérie. Lyon : A. Rey, 1913. T1, p 420 « *l'usage de creuser des habitations souterraines (…) se rencontre (…) dans les montagnes de Matmata, ainsi que dans le Nefoussa au Dj. Gharian, en Tripolitaine, qui est la continuation des premières* ».



عبد العزيز القرجي

مسيرة تشكيليّة تستعيد نبض الحياة ما بين الذّات و ذاكرتها

خليل قويعة

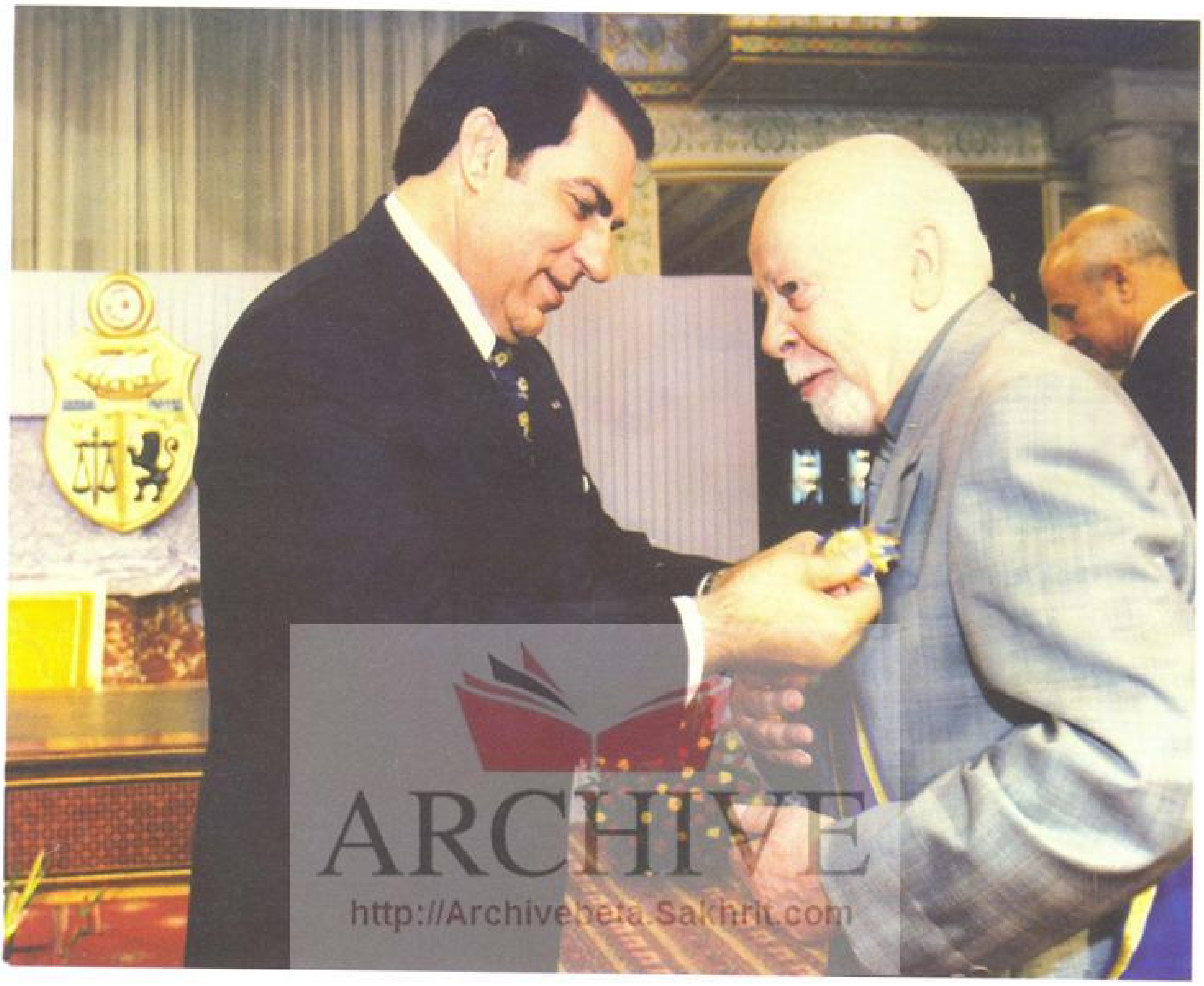
رحل عنا منذ أيام قليلة الرسام عبد العزيز القرجي عن سن تناهز الثمانين سنة (1928-2008). ويعتبر القرجي من رواد حركة الفن التشكيلي بتونس وأحد أعلام جماعة مدرسة تونس لفن الرسم (*) التي تأسست سنة 1948 على يد الرسام الفرنسي المولود بتونس بيار بوشارل... وبعد بوشارلي ثم الرسام التونسي يحيى التركي، كان القرجي قد تولى رئاسة هذه الجماعة منذ سنة 1968 إلى حين وفاته.

كان قد شرع في عرض أعماله منذ 1949 بعد تخرجه من مدرسة الفنون الجميلة بتونس واستقراره بباريس، حيث كان معتمدا على تقنية الرسم القلمي وتقنية الألوان المائية. وقد رافقت هذان التقنيتان الرسام حتى أخريات أعماله. وذلك رغم أن الرجل كان قد عاشر عديد التقنيات الأخرى مثل فن الخزف (من خلال جداريات خزفية وقع إنجازها في بعض المؤسسات العمومية)، أو مثل فن الفسيفساء (وهو الذي كان قد تولى تدريس هذه التقنية بمدرسة الفنون الجميلة بتونس سنوات الستين والسبعين)... أو مثل تقنية الحديد المطرّق (من خلال إنجازه لبعض الجداريات الناتئة بالساحات العمومية وواجهات بعض البناءات العمومية. وكان قد عاد إلى هذه التقنية سنة 2001 من خلال معرضه الشخصي الذي انتظم برواق القرجي بالعاصمة بنفس السنة)... دون أن نغفل أن الرجل كان قد أعاد إنجاز العديد من رسومه القلمية والمائية بتقنية فن النسيج (وهو ما بدا جليا في المعرض التكريمي الذي خصته به وزارة الثقافة بدار الفنون بالبلفيدير في ربيع سنة 2001).

ولكن نظرا لأهمية تقنية الرسم القلمي والمائي في مسيرة الرجل الابداعية، ارتأينا أن نعتمد على أحد أهم معارضه الشخصية الأخيرة التي انتظمت برواقه الخاص منذ عشر سنوات (جانفي 1998). إذ يمكن اعتبار هذا المعرض الاستعادي بمثابة الاستعراض الشامل والمتمرحل الذي يحتمل مختلف المحطات الفنية لهذه المسيرة... بل حتى المشاركات التي تلت هذا المعرض ليست سوى شذرات متنوعة من مضامينه الفنية والأسلوبية وامتدادا



1965 مقهى باريس من اليسار إلى اليمين عبد العزيز القرجي، بيار بوشارل، عمار فرحات.



سيادة الرئيس زين العابدين بن علي يتفضل بمنح الوسام الوطني للإستحقاق في القطاع الثقافي للفنان عبد العزيز القرجي بمناسبة الاحتفال باليوم الوطني للثقافة في 27 ماي 1999.

لها. . . فكأن مسيرة القرجي قد "اكتملت" إبداعيا منذ عشر سنوات مع هذا المعرض، بحكم ما ألمّ به من توعّكات صحية أو بحكم ميله إلى تأمل مسيرته واستذكار أطوارها واستبطان أفكاره السابقة على مدى العشر سنوات الأخيرة والعمل على إعادة إنجاز أعماله القلمية من خلال فن النسيج أو فن الحديد المطرّق . .

من تراثية الموضوع إلى حداثية الأسلوب:

يتمثل هذا المعرض في مجموعة من الرسوم التي أنجزها على مدى أربعين سنة، ولم يقع عرضها في السابق. ويبدو أن مادة هذا المعرض وإن كانت قديمة في غالبها، إلا أنها تمثل مفتاحا لتقييم تجربة الفنان في السنوات الأخيرة. وهي رسوم قلمية على ورق أبيض تؤكد مرة أخرى منزلة فن الرسم في تجربة هذا الفنان التشكيلي، بل وتؤكد أسبقية قلم الرسم على فرشاة الدهن.

ولعل من أهم رهانات هذه المجموعة أنها تكشف عن تحولات أخرى مرّ بها الفنان على مستوى الرؤية الجمالية. لذلك يقتضي الأمر النظر في المسارات التي

حكمت تجربة القرجي الفنية حتى نتبين مدى خصوصية هذه الباكورة.

لقد تنوعت الخامات والتقنيات التي استعملها هذا الفنان في نشاطه الفني الغزير، ما بين ألوان صمغية ومائية وأكريليك وخزف وفسيفساء ومنسوجات حائطية. إلا أن تقنية الرسم القلمي تبقى القاعدة الأصلية لكل أعماله. إن الرسم الخطي هو أصل اللوحة وهو أساس الفعل التشكيلي لدى هذا الفنان مثلما هو الشأن لدى غيره من جماعة مدرسة تونس، فاللوحة ترسم أوّلا ثم تلوّن. وهي موزعة بين لحظتين منفصلتين، على نحو ما تتميز به اللوحة الأكاديمية. بل ليسَت أمْزجة الألوان سوى دعم لحركة الخطوط. كما أنّ النظرة العامة في أعمال عبد العزيز القرجي، تفيدنا بأن كل مسيرة هذا الفنان بتحولاتها ومنعرجاتها تكمن في طبيعة الخطوط المستعملة وحركتها المتنامية. ولعلّنا من خلال متابعة مستويات الحركة في الأفعال الخطية المعتمدة يتسنّى

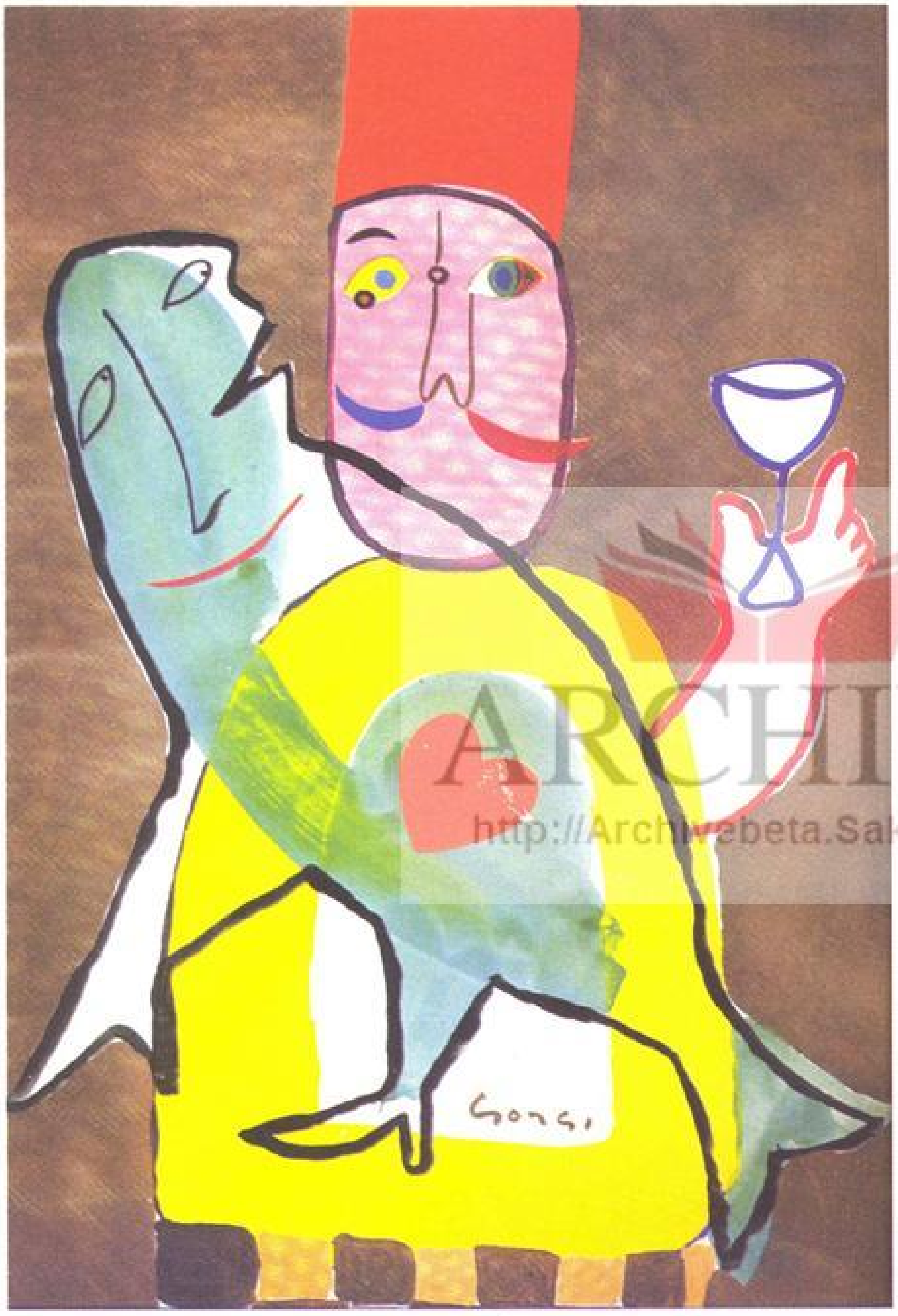


القلب في اليد، تونس 1990، غواش، 50 x 64 (مجموعة خاصة)

لنا متابعة مستويات الفعل الإبداعي لدى هذا الفنان ومدى انتقاله من الواقع إلى اللوحة، ومن الجماعي إلى الفردي أو من حنين الذاكرة إلى تطلعات المستقبل.

إن طبيعة الخطوط وتحولاتها هي مرآة المسار الخطي لهذه التجربة الإبداعية في تقلبها بين التراث والذات... أو بين الانشداد إلى الموروث الأبوي والرمزي من جهة، والانسياق من جهة أخرى، إلى تطلّعات الذات العاشقة في زمنيتها الداخلية وانفعالاتها الجسدية. فكيف تعاملت هذه الذات النّزقة مع سلطة التراث، في المرحلة الأولى، وإلى أي مدى تمكنت من إخضاع هذا التراث داخل البرنامج الشخصي للرؤية الجمالية المبدعة فيما بعد؟

في المرحلة الفنية الأولى عمل عبد العزيز القرجي على رسم صور من المشاهد اليومية المألوفة. وجاءت هندسة الفضاء التشكيلي في اللوحة خاضعة إلى نظام المشهد في الواقع. كأن اللوحة تتأسس انطلاقا من نظام المشهد، الذي يخضع بدوره إلى نظام شخوصه المرسومة... "إنني أنصهر في هذه المنظومة. لست سوى أحد هذه الشخوص التي أرسمها، إنني أمازح نفسي من خلال هذه الشخوص التي أراقصها، أرقص معها... وأفرح معها. إنني أعيش حريتي من خلال هذه الشخوص المغتبطة... وفي ذلك أصالتي وطفولتي. فأنا ابن المدينة." كما قال القرجي. (**)



عمّي، تونس، 1965، ألوان صمغية ومائية (مجموعة خاصة).

إن فضاء اللّوحة في هذه المرحلة هو فضاء تزويقي في الغالب ويمثل أرضية لبعض المشاهد المستمدة من الحياة اليومية، داخل البيت التونسي بصفة خاصة أو داخل المدينة



من اليسار إلى اليمين

السيد عباس محسن رئيس بلديّة تونس شيخ المدينة ، عبد العزيز القرجي ، خليل قويعة

دار الفنون 2001.

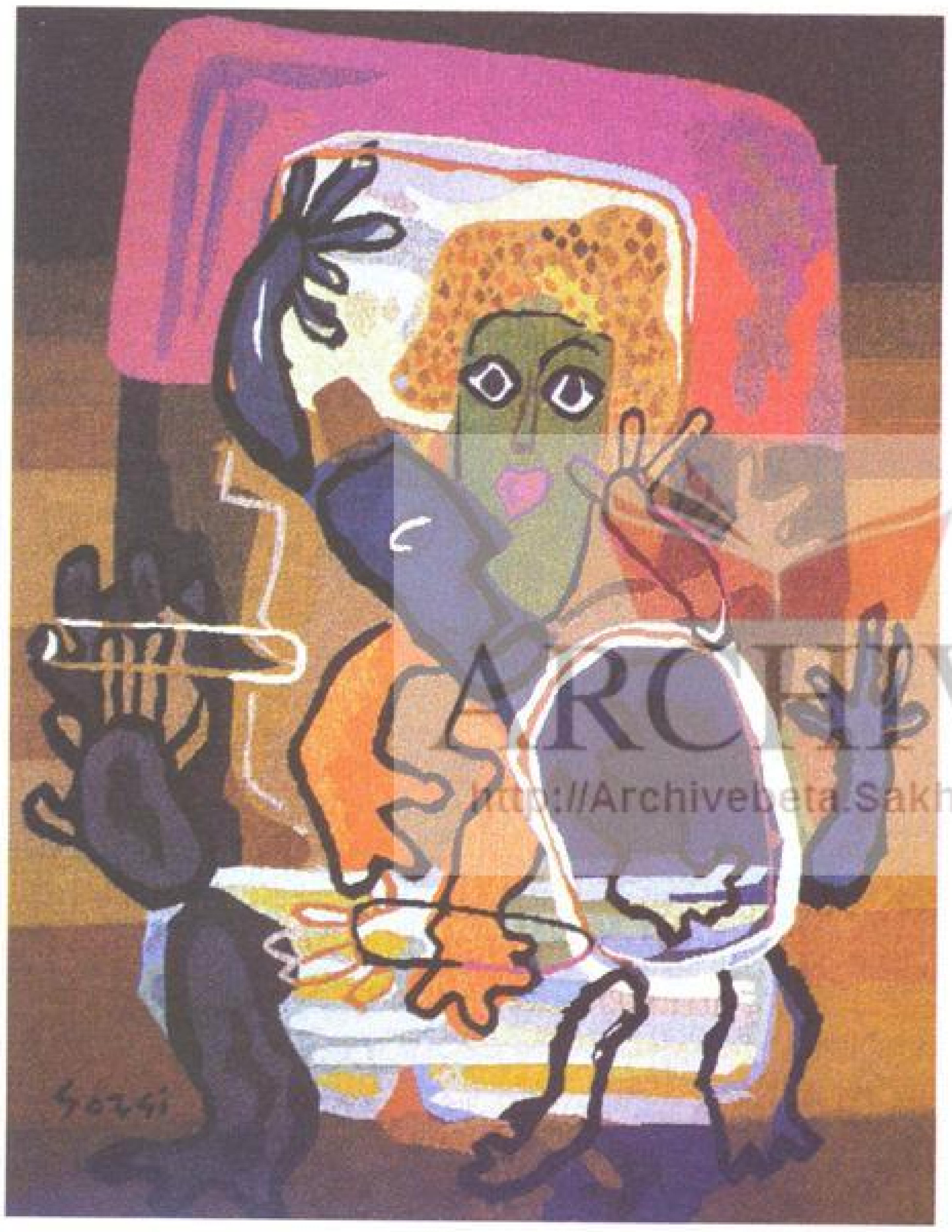
التونسية بصفة عامة. وهو ما يمكن أن يتجلى في حفلة العرس أو في مشهد العروس وهي تتزين.. إن هذه المؤثرات الزخرفية تستفز ذاكرتنا الثقافية الحميمة. كما يتجلى التراث داخل المقهى التقليدي، حيث المسامرات والسهرات الموسيقية الشرقية على أنغام المالوف... أو داخل الكتاب والمسجد حيث نشاهد قارئ القرآن.. أو داخل الدكان، لتصوير مشاهد من الصناعات الحرفية... أو داخل السوق ومشاهد الباعة المتجولين.. إننا نتحسس هاهنا نبض المدينة وحثيثها اليومي والاحتفالي... وهو ما يمكن أن يتجلى في لوحة سوق العطارين بالألوان المائية والتي تطبع بمزاجها فترة أواخر الأربعينات وبداية الخمسينات... كما يمكن أن نجد امتدادا لهذا الهاجس في لوحة العائلة بالألوان المائية، تلك التي تندرج ضمن مجموعة الستينات وبداية السبعينات، حيث يبدو حضور تراث فن المنمنمات (Miniatures) واضحا، من خلال التركيز على التفاصيل الدقيقة والصغيرة في عناصر المشهد التشخيصي الدائري والحلزوني على نحو ما تتميز به المنمنمات العربية الإسلامية والفارسية وبعض الرسوم الحكائية على البلور.

أما الشخوص فهي مؤسلبة ذات عيون مستطيلة (كما هو الشأن لدى جلال بن عبد الله أو لدى علي بن سالم في سياق آخر...) ولقد ألبس القرجي شخوصه تفاصيل زخرفية، هي امتداد تشكيلي لتراث الوشم والحناء وزخارف الحلي البربري والملابس... فلا يمكن انتزاع شخوص القرجي من ترسباتها الثقافية المتنوعة التي تتجلى من خلال هذه التفاصيل والمتمّمات الصغرى... إن الشخصية مندغمة في خصوصياتها الثقافية التونسية، البربرية والشرقية.

ثمة رؤية استطلاعية تنبش في ملامح الذاكرة الثقافية والتراثية... هل يتعامل القرجي مع التراث من حيث هو منظومة جاهزة من العلامات والرموز ؟

كل شيء رائق في المشهد، كل العناصر متماسكة ومتعاضدة. ليس هناك مشكلة... وكأننا في مثل هذا العمل نرى أنفسنا على النحو الذي يروم الآخر أن يرانا عليه.

وإلى هذا الحد من تجربة عبد العزيز القرجي تبقى اللوحة بمثابة مواكبة مستمرة للمحيط الثقافي الذي يطبع المدينة التونسية من خلال رؤية استطلاعية تنبش في ملامح الذاكرة الثقافية والتراثية. أما في المرحلة الثانية فإن شخوص القرجي تدخل عضوا مكونا لفضاء العمل الفني وتنصهر في سياقة النسيجي، ضمن معالجة هندسية تقوم على التناظر. ولئن تكونت اللوحة في هذه المرحلة من المفردات التزويقية والتفاصيل الجزئية، إلاّ أنها تمثل شاهدا على نوع من التدخل الإبداعي في تصوير التراث. ولقد تجلت المفردات والتفاصيل الجزئية بوصفها حجة لتكوين اللوحة، أما المبالغة في زخرفة الملابس وتزويق الأواني فتتجه إلى إقامة مجال التواصل بين هذه المؤثرات وبين زخرف الجدران.



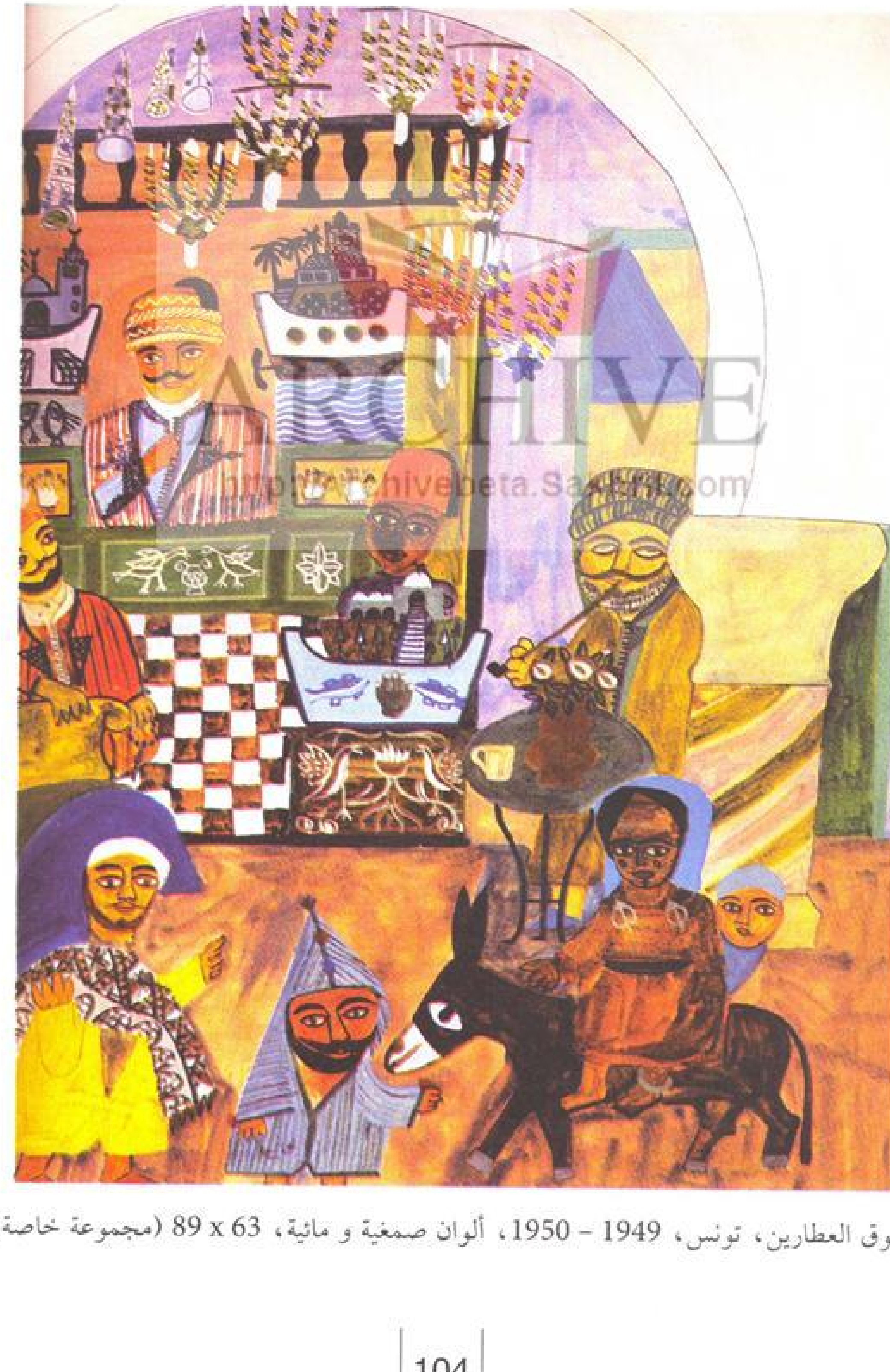
الراقصة، منسوجة حائطية، 50 x 65
مجموعة وزارة الثقافة والمحافظة على التراث.

وفي ظل هذه المعالجة الهندسية التي تقوم على التناظر، نلاحظ كيف أصبحت الشخوص خاضعة، أكثر مما مضى، إلى هندسة الخطوط، مما أدى إلى ترويض الحركة في مشهد اللوحة. لقد اتجه الفنان في هذه الأعمال إلى نوع من التوازن الهندسي بين عناصر اللوحة.. فيما بقيت هذه اللوحة مشدودة إلى مرجعية الاسلوب الهندسي في الفن العربي الإسلامي وعلى طريقة أسلبة الأشكال (Stylisation) أو تحويل المواضيع من التمظهر الواقعي المباشر إلى التمظهر التشكيلي الذي يعود إلى أسلوب مخصوص...

ومن الصعب أن نكتفي بمثل هذا العمل لنختزل هذه المسيرة التشكيلية في هذا الباب الذي يحتكم إلى الذاكرة التراثية السعيدة.

ذلك أن الأعمال التي سيقدمها القرجي لاحقا، في الثمانينات (لينسجها في التسعينات في شكل منسوجات حائطية) ستمثل ملامح أخرى لهذه المسيرة، من طبيعة انزياحية. وفي هذا المستوى سيصبح التراث الجمعي المطمئن تكتّلا ذاتيا خالصا يرسمه القرجي بطريقة عفوية بعيدا عن المنزع البنائي والأكاديمي ، قريبا من حساسيات الفن الخام. إنه التراث الرمزي والأبوي عندما يعاد تصريفه من داخل المناطق اللامغزوّة للأنا الطفولية في وصفاتها الأكثر سرّية وحميميّة حيث تصبح الذاكرة موضوعا للرّغبة والحلم.

وسيحتاج عبد العزيز القرجي إلى مرحلة ثالثة ليصبح الرسم ممارسة يومية لتدريب العين على صياغة المشهد ولتربية الذات على هذا العبور الشقي من مشهد الواقع إلى مشهد اللوحة، ومن الذاكرة اليومية إلى الرؤية الجمالية . هل من شأن هذه المدارات أن تمهد لمنعرج إبداعي فريد داخل هذه الباكورة ؟



سوق العطارين، تونس، 1949 - 1950، ألوان صمغية و مائية، 63 x 89 (مجموعة خاصة).

من تصوير العالم إلى تشكيل الذات :

كنا قد حاولنا استعراض مرحلتين رئيسيتين في مسيرة الرسام عبد العزيز القرجي. يغلب على المرحلة الأولى الطابع التسجيلي وترتكز على مشهد الحياة التقليدية بالمدينة التونسية.. فيما ترتقي المرحلة الثانية إلى نوع من أسلبة هذه المشاهد اليومية من خلال تدخلات أسلوبية تقوم على التركيبة الهندسية المتناظرة والمتوازنة.

أما المرحلة الثالثة التي مرّ بها القرجي فهي أيضا امتداد شرعي لهذه الرسوم القلمية التي شرع فيها منذ خمسين سنة.

أجل، تحتمل هذه الرسوم منعرجا إبداعيا في عمق هذه التجربة ، حيث حرر القرجي أشكاله من تحدداتها اللونية واكتفى بالتعامل معها بطريقة التعبير الخطي الحر. وهكذا جاءت هذه الرسوم بمثابة تداعيات تلقائية، تحتمل هاجسا متحررا في صياغة الشكل وشيئا يسيرا من المرونة التشكيلية..

لم يكن الرسام ينوي التعامل مع هذه الرسوم بوصفها لوحات قابلة للعرض، بقدر ما كان يعتبرها ممارسة يومية لتدريب العين أو بحوثا لتطوير أسلوبه.

وفعلا، لعل من مزايا هذه الرسوم الخطية أنها كانت قدْ فتحت أبواب هذه التجربة على آفاق منزاحة عن الواقع المشهدي المباشر وقريبة من السوريالية.

ماهي تجليات هذا المنعرج الإبداعي الذي ميز تجربة عبد العزيز القرجي على الأقل في العشريتين الأخيرتين والذي تفصح عنه هذه المجموعة الأخيرة بامتياز؟ هل يعود ذلك إلى استفادة الرسام من مكتسبات الفن الحديث في العالم؟

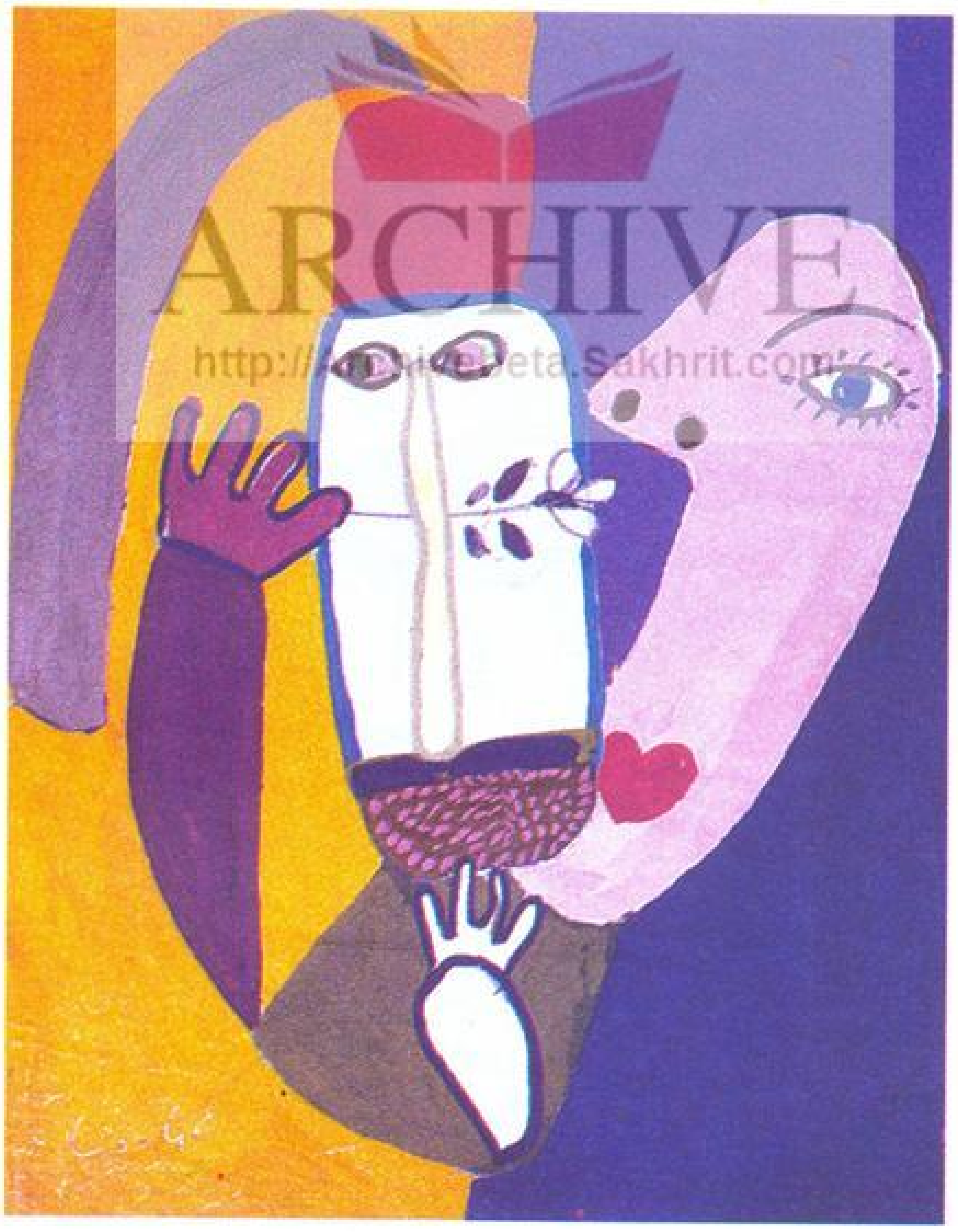


رفيقي الذي يرقص، 1999 ، غواش على ورق 21 x 30 .

لقد مال أسلوب الرسام في هذه المجموعة الفنية إلى الاستلهام من التعبير الساذج ورسوم الأطفال والخربشات الحرة وذهب إلى حد كبير في جمالية تشويه الملامح التشريحية للشخوص المرسومة (Déformation) وذلك ما أدى بأسلوب الفنان إلى مجاوزة التشخيص ليصبح مشحونا بالحلم ونوازع الذات الداخلية في أدق تفاصيلها النفسانية.

كما يعزى الفضل إلى هذه الأعمال القلمية في شخصنة التراث وتمثله إبداعيا من داخل المجال النفساني الحميم . وما المنسوجات الحائطية التي قدمها الفنان في السنوات الأخيرة إلا أعمال مستفادة من هذه البحوث الخطية، حيث وقع تحرير الشخوص من فضائها المديني والتاريخي لتسبح في مجال الانزياح (Ecart) والحلم ومجالات الرغبة الداخلية.

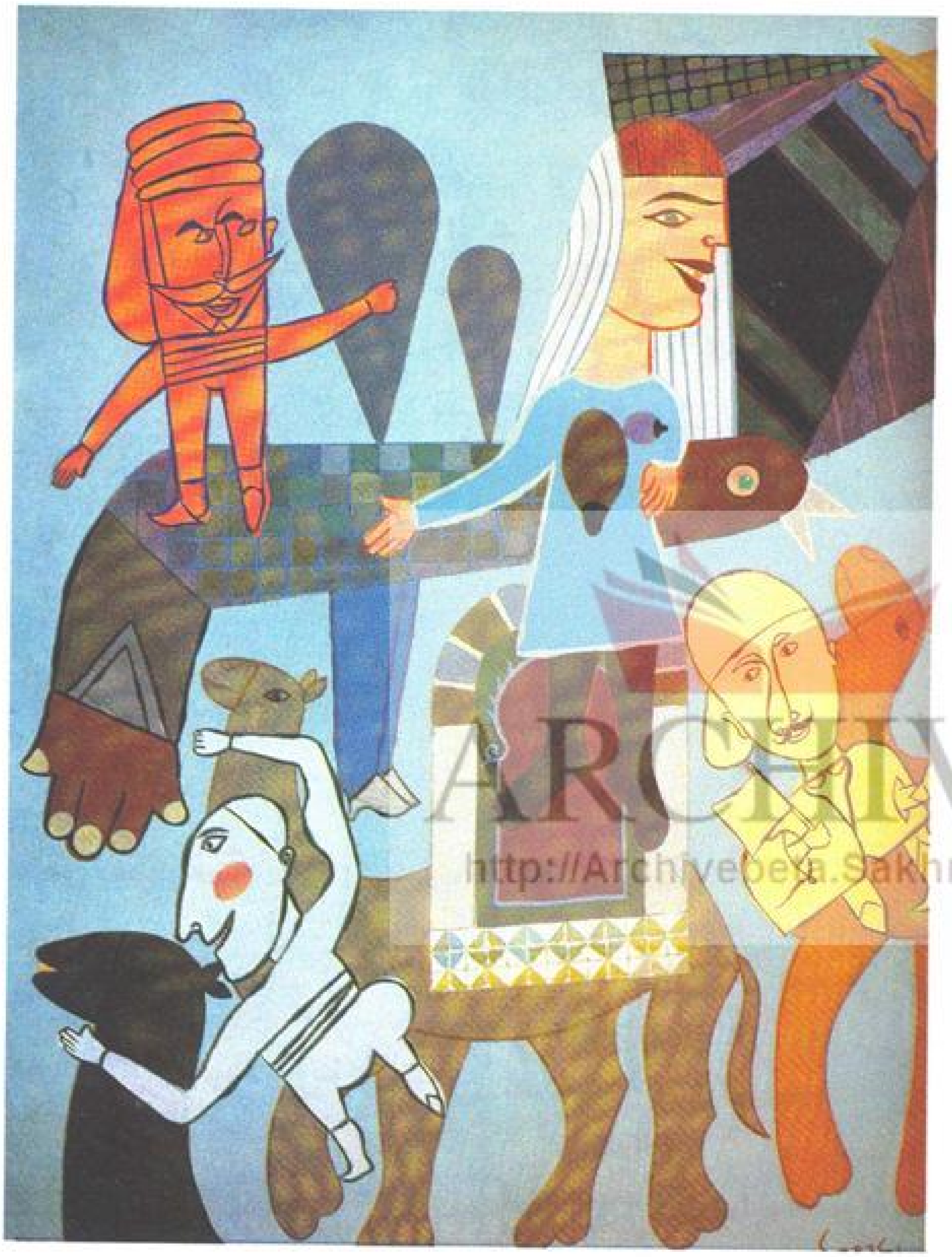
أجل، نلاحظ في هذه الرسومات الحبرية الصغيرة احتواء لعناصر العالم الخارجي داخل صميم الرؤية الذاتية وإعادة تصريفها إبداعيا ، وذلك بعد هضم هذه العناصر داخل المناطق اللامغزوة للحقل النفساني أي مناطق الحلم واللاوعي. وعلى العكس من المعالجة الهندسية في المرحلة الثانية السابقة، ركّز القرجي، في هذه المرحلة الثالثة الراهنة، معالجته للأشكال داخل نوع من الأسلوب الطفولي الساذج، رغم محافظته على مرجعية العديد من العناصر والمفردات ومن ذلك العناصر التزويقية والرمزية والمعمارية . . أما الحركية



غواش على ورق21 x 27 .

داخل اللوحة فقد أصبحت تشكيلية بصفة خالصة ولا تستند إلى حركة الشخوص في الحياة اليومية، وذلك ما دعّم هذا التوجه الذي ينطلق من الذاكرة اليومية ليتخلص إلى ما قصدناه بالانزياح السوريالي.

لقد أصبحت الخطوط أكثر طراوة وحركية لتواكب توترات الجسد في انفعالاته المرتجلة وانسياقه مع هُوامات اللاوعي.. أما البعد الرمزي للعلامات المستعملة فلم يعد متعلقا بمرجعية ثقافية وسوسيولوجية ما، بقدر ما أصبح منفتحا على مرجعيات الذات وتراثها الطفولي الخاص بل ويستدعي تأويله من داخل مجال التحليل النفسي... ومن ذلك نذكر رمزية السمكة في التعبير عن قيمة الأنوثة والخصوبة، أو رمزية الجواد في التعبير عن الفحولة والتناسبات الرمزية ما بين النتوءات الجسدية.. وغير ذلك من العلامات الرمزية التي اهتم بها التحليل النفساني الحديث مثل السيجارة وأحمر الشفاه، تلك العلامات التي تؤشر على أن الفن في مثل هذه المظاهر تصعيد لأهواء داخلية ونزوعات جسدية طبيعية (سيغموند فرويد وجاك لاكان..) كما أن بنية اللوحة قد ارتدت إلى وضعها الدائري الأول وذلك لا يخلو من الأبعاد السوريالية والرمزية..



عروس جربة، تونس 1960،
غواش، 63 x 86 (مجموعة خاصة).

وعليه، يؤشر هذا المنعرج الإبداعي على رغبة شخصية لدى الفنان في الدفع بمسار الحرية إلى أقصى الحدود، حيث يقع توجيه الفعل الفني إلى الأعماق الداخلية والسّرّيّة بعد أن كان مشدودا إلى مرجعية الموضوع الخارجي وذاكرة المدينة والمجتمع (عبور من الوعي الجمعي إلى المناطق السرّيّة للذات الفردية).

وهكذا، يتمكن الفنان في هذه المرحلة من

أن يكون ذاتا فاعلة في التراث الرمزي عوض أن يظل ذاتا منفعلة. فالعلامة التراثية قد اغتسلت هنا بالرؤية الذاتية للمبدع وتخلصت من محمولاتها التاريخية ولواحقها الثقافية، بعد أن تمثلها الفنان أسلوبيا واستهلكها لحسابه الخاص. وكذا يكون الفن "أن أرى العالم على نحو ما أنا عليه، وليس عل نحو ما هو عليه" كما قال الشاعر الفرنسي السوريالي بول إليار.

وحقا، إن مادة هذا المعرض الاستذكاري الإستعادي تمثل حلقة سرية فريدة في تجربة الرسام عبد العزيز القرجي، وطالما انتظرها الباحثون والمواكبون لهذه المسيرة التشكيلية... ويعود ذلك لكونها على الأقل تمثل الشكل الأولي الخام لكل الأعمال التي أنجزها الفنان في العشريات الأخيرة... بل هي وجه أصيل لنضج هذه المسيرة من حيث أنها قادت الفنان إلى تطلعات إبداعية خصبة وأكثر ذاتية وبالتالي حررت أسلوبه من المعطى المرجعي المباشر (المعطى التاريخي والمألوف اليومي). وذلك من شأنه أن يكون فتحا مهما من فتوح الفن الحديث الذي اقتحمه القرجي من بابه الكبير... بل ونقلة من الرؤية إلى الرؤيا أو من سطحية الواقع ومألوفيّـــته إلى إبداعيّة الحلم وخصوبته.

على هذا النحو تمثل هذه المسيرة الفنية التونسية الرائدة إسترجاعا لايقاع الحياة النابضة ما بين الذات وذاكرتها المكانية والتاريخية والرمزية. والنّظر مستمرّ... [انتهى]

شهادة بقلم علي اللواتي - فيفري 2008

عبد العزيز القرجي
مسار بين بنائية صارمة وتفكيكيّة مبدعة

يلاحظ المتابع لتطوّر أعمال عبد العزيز القرجي كرسّام أنّ مساره ينقسم إلى مرحلتين تتّضح أولاها في منتصف الخمسينات وتتواصل مع تحوّلات جزئيّة إلى آخر السّتّينات ثمّ تعقبها مرحلة ثانية تكاد تناقض سابقتها. ولا يمسّ هذا «الانقلاب» الموضوع بقدر ما يهمّ التّعامل معه تشكيليا وشحنه بشاعرية مختلفة. إنّ الشّخوص والمناخات المطبوعة بالمحليّة أو المتّصلة بشخصية تونسية مفترضة تظلّ ماثلة على امتداد مسار الفنّان منذ بواكير أعماله إلى آخرها وما يتغيّر، من مرحلة لأخرى، هو زاوية الرّؤية والأدوات التّعبيرية المنتقاة لصياغتها.

بدأ القرجي مساره كتشكيليّ بممارسة الخزف الفنيّ واكتسب من وراء ذلك منهجيّة عمل حرفية أفاد منها (شأنه شأن زملائه في جماعة مدرسة تونس) في بناء مشروع تشكيليّ يعيد تشكيل واقع مُتخيّل بالاعتماد على الذّاكرة وما يولّد النّبش فيها من حنين إلى عالم آخذ في الزّوال. وتنتمي مشاهده الشّعبية المستلهمة لتواضعات المنمنمة الإسلامية إلى هذا الطّرح المحكوم ببنائيّة صارمة لا مجال فيها للإنفلات تستند إلى موقف ثقافيّ مسبّق. وبموازاة ذلك احتفظ القرجي بأكثر حريّة في تمارينه التّخطيطية التي لم يكن للجمهور الواسع كبير اطّلاع عليها.

غير أنّ ذلك العالم المنتظم حول الهيام بالمدينة في صورتها المثالية بدأ مع نهاية السّتّينات في التّصدّع تحت ضغط نزعات كامنة تنشد حريّة أكثر في التّعامل مع الخطّ واللّون وتطمح إلى منظومة شكلية جديدة. وظلّ القرجي وفيّا لمناخاته وشخوصه التّونسية ولكن بتحويل الرّؤية من شكلانية متخيّلة إلى غوص في واقع نفسي وشعري جديد كأنّما يُنظر فيه إلى الأشياء من باطنها. واكتسبت المعالجة التّشكيلية بذلك تحرّرا وتسيّبا يقرّب أعمال الفنّان من اتّجاهات الفنّ الغفل والتّعبيريّة الطّفولية وبدا عالم القرجي يخرج من بنائيّته الصّارمة إلى تفكيكيّة مبدعة تجعل منه ضمن الفنّانين التّونسيين الأكثر إحساسا بالحداثة.

المصادر والمراجع

- دليل معرض القرجي بدار الفنون 2001 (وزارة الثقافة) .

*) L'Ecole de Tunis , Alif – Les Editions de laMéditerranée, 1995, Tunis.

- دليل معرض رواد فن الرسم في تونس، وزارة الثقافة جوان 2002 .
- أرشيف المؤلف .

الهوامش والإحالات

*) وهم ستة عشر رسّاما : بيار بوشارل – يحيى التركي – عبد العزيز القرجي – عمار فرحات – موزس ليفي- جلال بن عبد الله – جيل للوش – زبير التركي- علي بالاغا – الهادي التركي – ادغار النقاش -ابراهيم الضحاك – صفية فرحات -نالو ليفي – حسن السوفي – فتحي بن زاكور. بقي أن السؤال الذي يطرح في هذه الأيام بالذات بعد رحيل القرجي، ماهو المصير الذي تنتظره مدرسة تونس لفن الرسم ؟ كيف ستضمن ديمومتها داخل المشهد الثقافي التونسي؟ و الحال أن المتوفين من هذه الجماعة أكثر من الأحياء؟ وذلك موضوع اخر .

**) من خلال بعض الشهادات المتلفزة التي أخذناها له ضمن البرنامج الوثائقي إشراقات من ضياء الفن 1987 التلفزة التونسية .

قصة

امرأة مسلوبة الأزمان

أميرة المصمودي

نهبوا مني الطفولة والصبى . . .

نعم. . . والآن أعيش كهولة حتى لا أقول شيخوخة مفعمة بالحنين والندم. . . .

لمّا أنجبت أمي بكر أولادها: أخي : سهيل، أقيمت الاحتفالات والولائم لأنّ زوجة أبي الأولى المتوفّاة لم تنجب إلا بنتا ثم توفيت وتوأماها تباعا: الحسن والحسين نظرا لتدهور الأوضاع الصحية والطبية في الخمسينات. . . لذلك كان المقدم هذا الصبي أهمية كبرى بالنسبة لأبي لأنّه فقد توأميه قبله وكذلك لأمي لأنها أنجبت هذا الذكر الأول في حين فشلت الزوجة الأولى، ولو أنّ القدر هو الذي قال كلمته. ثم جئت للدنيا وكنت البنت الأولى بالنسبة لأمي والبنت الثانية بالنسبة لأبي فلم يكن لقدومي نفس الصدى لكن السماء شفعت مرّة أخرى وجاء الذكر الثاني وأنا لم أبلغ السنة بعد ،وكان حمل أمي المتتابع قد حرمني من الرضاعة الطبيعية وقد يكون أيضا حرمني من قسط كبير من الحنان والرعاية. . . وتكاثر الأطفال والرضّع في البيت. . . وغلبت أمي على أمرها فأرسلتني إلى بيت جدي حتى يخف العبء عنها خاصّة وأني كنت ميّالة لأخوالي ويمكن أن نحزر الآن لمَ لم ترسل أمي ابنها البكر عوضا عني نظرا لصغر سني حين قدوم أخي الثاني ؟

ترعرعت منذ سنتي الثانية في بيت جدي مع أخوالي وخالاتي اللاّتي لم يتزوّجن بعد : أي دار كل أفرادها من الكبار ولم أجد فرصا عديدة لألعب مع الصغار والأطفال حتى ضعفت لديّ الرغبة في اللّعب وكنت أطلق العنان لخيالي فأستغرق السّاعات في التصوّر أو التذكّر أو بناء عوالم غريبة حتى اكتسبت خيالا خصبا، ولكن حرماني من اللّعب والركض واللهو جعل مني شخصية غير ميالة إلى الحركة، كثيرة الوجوم والسرحان قليلة الانتباه غير أنّ الله حباني بذاكرة عجيبة وذكاء نادر وولع بالمطالعة والاستماع إلى الموسيقى والغناء الشرقي الذي بلغ في زمن طفولتي الذروة أي الستينات وهذا ما ساعدني على شقّ طريقي في الحياة والترفيه عن نفسي الميالة إلى الفتور والحزن.

ولكن الكل يقرّ بمخاطر حرمان الطفل من اللعب في سنواته الأولى. . . وأيقنت بعد سنوات أنّ الطفولة سلبت مني. . . وعانيت من تبعات ذلك الكثير .وقد أتساءل من حين لآخر لمَ أبعدتني أمي دون بقية أخوتي؟ فلم أتنعّم بوجودي معها ومع أبي وأخوتي فأنشأ كبقية الأطفال متوازنة الشخصية. ألأني فتاة ولا يشكّ أحد في أنّ البنت في الخمسينات لم يكن لها نفس قيمة الابن ولدى كل العائلات. لكن ما زاد الطين بلّة هو أنّ أمي انحدرت من عائلة يحظى فيها المولود الذكر بمنزلة ربّما أكبر من العائلات الأخرى، ذلك أن جدتي (أمها) قد أنجبت أربع

بنات قبل أن تنجب الذكر الأول والأطرف أنها أنجبت بعد البنتين الأوليين توأمين من الإناث. . . تصوّروا كم تكرّرت خيبة الأمل لدى جدي. . . ولكن بعد ذلك حسم وامتلأ البيت الكبير بالإناث والذكور على حدّ سواء. ورغم هذا العطاء الهائل الذي منّ به القدر لم تغب هذه العقلية . . .

حين انتقلت إلى دار أمي وأبي بعد وفاة جدي كنت في سن الثالثة عشرة ووجدت صعوبة في التأقلم مع أخوتي وكنت ميّالة إلى العزلة والمطالعة والاستغراق في التفكير والتذكّر، وهذا ساعدني كثيرا في الدراسة ولكنّ علاقاتي الاجتماعية مع رفيقاتي في المدرسة والمعهد ومختلف أفراد العائلة كانت مرتبكة . . . ومرّت السنوات والتّوق إلى الوحدة فيّ ينمو شيئا فشيئا وبدأت الأزمات النفسية تظهر باكرا. . . حين انتقلت إلى السنة الخامسة من التعليم الثانوي وبلغت سن السابعة عشر وقد حباني الله بقسط مناسب من الجمال والإشراق وخفة الدم. بدأ الخطّاب يتوافدون عليّ لينتزعوني مرّة أخرى من بين والديّ وأخوتي. . . وفي تلك السنوات أي في السبعينات كان من الطبيعي جدّا أن تتزوّج البنت في سنّ الثامنة عشرة. .أي تنتقل الفتاة مناّ إلى بيت الزوجية وهي ما تزال طفلة غرّة و مراهقة تبني أحلام المستقبل وهي مستبشرة بالحياة والشباب. . . فتتزوّج وتتحمل مسؤوليات أكبر منها وتقيّد بألف قيد وهي لاتزال تكتشف الدنيا ويخطف منّي زمني الثاني الأجمل ربّما: زمن الصبي . . .

ولم أمتلك قوّة الإرادة حينئذ لأرفض العريس. . فخطبت ثم تزوّجت بعد سنتين أي بعد حصولي على شهادة البكالوريا .فلم أبق في بيت والدي إلاّ خمسة أعوام. . . وكان أبي رحمه الله فخورا بتفوّقي في الدراسة فطلب من زوجي أن يسمح لي بمتابعة دراستي العليا. فقبل "مشكورا" وانتقلت إلى العاصمة محلّ سكنى زوجي وتابعت دراستي العليا "بدار المعلّمين العليا" بباردو، حينها كانت مؤسسة مشهودا لها لأنّها تحتضن المتفوّقين من الطلبة وتوفّر لهم أحسن ظروف الدراسة والنجاح. . . .لكني أنجبت بنتا وأنا في السنة الثانية من تعليمي العالي وبعد أن كنت مقسّمة بين أمرين : الدراسة وشؤون الزوج والبيت أصبحت أقسّم أيامي وأنا في العشرين بين ثلاثة شؤون : الدراسة والبيت والبنت. فتراجع مردودي العلمي والفكري وأصبحت لا أنجح كلّ سنة إلاّ في الدورة الثانية وكانت حينذاك تجري في شهر سبتمبر فأقضّي الصيف كلّه في المراجعة وشؤون البيت وابنتي الصغيرة فيكبّلني طوال تلك الفترة الإحساس بالمقت والضجر. وبدأ التوتّر يعصف بي فحرمت مما يتمتّع به كل الطلبة من حرية وانطلاق وترفيه عن النفس ومن التواصل مع بقية الطالبات والطلبة وممارسة بعض الهوايات الرياضية والفنية المتنوّعة والرحلات. . .

لكن رغم كل المصاعب والمعاناة أكملت تعليمي العالي دون أي تفوّق وفي نفس السنة فقدت والدي الركن الحنون الوحيد في حياتي بعد جدّتي. وانخرطت في سلك التدريس وأنجبت ابنين آخرين قبل بلوغي الثلاثين ويمكن أن تتصوّروا متاعب التدريس ومتاعب تربية الأبناء حين يلتقيان على مخلوق حسّاس ومرهف ومحروم من الحنان ... إنه إجهاد وتوتّر مستمران دون التنعّم بمباهج الحياة. ولولا ولعي بالموسيقى والشعر، ولولا حبي لأبنائي لمتّ من الغم، إذ كانت تعتريني من حين لآخر حالات اكتئاب حادة .

والآن ها أنا في الخمسين، كبر الأبناء وتزوّجت ابنتي ثم أنجبت. . .ثم سافر ابني الأكبر إلى الجنوب ليدرّس وبدأ الأحفاد يتوافدون ليخففوا عني الإحساس بالوحشة الذي أصبح يلازمني. . .فلا داعي اليوم أن أمسك بتلابيب الصبا الذي ضاع مني. . .لم يعد يجدر بي الآن أن أتسلى أو أنطلق مع الحياة أو أطالب بالترفيه عن نفسي لأنجو من الإحباط .خاصّة وأن زوجي الذي يكبرني بعشر سنوات لم يعد يفكّر الآن إلا في الآخرة والحجّ. . .ذلك أنه قضى فترة شبابه طالبا في باريس، فلها ما شاء الله له اللّهو وتنعّم بالحرية وزار جل المدن الأوروبية وحتى بعد الزواج تنعّم بالسفر والملتقيات في نطاق التربّصات والبعثات إلى أجمل البلدان الغربية كسويسرا وألمانيا. حينها كنت أتكفّل بالأولاد ومسؤولية

البيت وعملي كأستاذة في معهد ثانوي وعانيت الكثير من عذابات القسم وقساوة التلاميذ وغطرسة المديرين وتكدّس الواجبات. كنت أعود من المعهد مجهدة مكدودة لألتقي بالمطبخ وأوانيه الملطّخة بالدهون وصراخ أطفالي وهم يمرحون أو يتخاصمون والأعمال المنزلية المتراكمة وأوراق التلاميذ المكدّسة التي تنتظر مني التفاته وأنا أتجاهلها لأعود إليها وأسبقها على الثياب الكثيرة التي جمعتها من حبل الغسيل وتبقى تنتظر مني أن أطويها أو أكويها وأضعها في مكانها حتى يصبح البيت مرتّبا ومريحا للأعصاب...

وتعاقبت الأزمات النفسية عليّ وحرمت من السعادة الروحية لأني لم أجد التفهّم من أحد. أصبحت في غالب الأحيان تائهة حائرة القلب والعقل وانطفأ بريق عينيّ وفقدت إشراقي وانشغل الأولاد ببناء مستقبلهم والزوج بالإعداد للآخرة. وخسرت كلّ أزماني وبدأت أفكّر في الموت والحساب... حين بلغت هذه السن شعرت بمرارة لا توصف، وأكثر شيء أضعفني هو تتالي الأزمات النفسية عليّ خاصة بعد أن انتقلت إلى صفاقس وازدادت الواجبات نحو عائلتي وعائلته. والأقسى من كل ذلك أنّ والدة زوجي أصبحت عاجزة وأصبح والده في وضع مزاجي سيئ فيعاملنا جميعا أسوأ معاملة، هذا في الوقت الذي أصبحت فيه ابنتي مراهقة كثيرة العناد والتوتر وأصبح زوجي يقضي جل أوقات فراغه في بيت والديه لرعايتهما فأهملني تماما وكان عليّ مع ذلك أيضا أن أشاركه في تأدية هذا الواجب تجاههما وأصبحت الحياة مقيتة ومرّة أخرى فقدت السعادة وفرحة الحياة .وأصبحنا أثناء مرض والديه مقصّرين في حق أنفسنا وأبنائنا لتكاثر الواجبات ووصول الأبناء إلى سن حرجة واحتدم الصدام... ووجدتني في الأربعين... فاقدة الأمل في الحياة وفي الآخرين ثم هلّت سن الخمسين والآن ضاع الصبى بعد أن ضاعت الطفولة... وبقي الإحساس بالوحشة مقيتا باردا...

وعند كلّ غروب أقف أنظر إلى الشمس تودّعني دامية النظرة فأهرب إلى الشّعر وأقول :

حين يزفّ لي صقيع المغارب
ورعشة الأوراق
وحشة الآفاق ...
يلبسني الكدر
وتذبل الأحداق
أهكذا يودّعنا غروب تلو الآخر ؟
ويخبو من عمرنا يوم تلو الآخر ؟
كيف لي أن ألملم أشتات الشباب
وقد مضى مع المغارب و العذاب ؟
أين قرنفلة الوجه يا شتاء ؟
ما أقدر الأيام على محو الضياء
كيف لي أن أمسك بتلابيب
النضارة والصبى ؟
تبليني التجاعيد والضنى...
هذه أشجار اللوز
قد عاودها
البياض والاخضرار
أما ربيعي، فإنه يمضي
ولا يعود
ولو تفتحت آلاف الزهور
واخضرّ كل عود !

إلا أن الله منّ علي باسترجاع الأمل في الحياة من جديد على يد الطبيب النفساني الذي عالجني مؤخّرا ونصحني باتباع طرق في ممارسة الرياضة والتنفّس والمشي وطرق في الترويح عن النفس قد تعيدني إلى التفاؤل من جديد... لكن لاشيء... لاشيء يرجع لي زمني المسلوب!

رقصة الدّيكة

هيام الفرشيشي

الجموع المتدافعة في نفق «الميترو»، ما كادت تشعرها بالغليان لولا رغبتها في الإسراع إلى دار الثقافة لتحضر حفل الرقص الذي تشارك فيه ابنتها وتؤدي رقصة القدس رفقة الفريق. شاشات التلفزة لم تتوان عن عرض صور أطفال الحجارة : حشود الأطفال الراكضين هنا وهناك وأعوان الشرطة الذين يلاحقونهم بهراواتهم، تلك الصور عكرت رغبتها في مواصلة السير. . الهراوات لم تكف عن ردع هيجان الصبية، يتقيؤون حقد الصهاينة، وينادون بحرية الأوطان وكرامتها. . . أشجار كنعان تقاوم زحف العدو وأطفال الحجارة ككهنة المعابد يصلون من أجل يسوع. . . الخدوش البادية على أيديهم وأرجلهم، الجروح النازفة دما لم تلههم عن الركض. . . كابوس الجنود الإسرائيليين جعلها تخمن بأنهم لن ينجحوا في وصم نجمة داوود على الغضب. المنازل التي هدت فوق رؤوس أصحابها لم تكن سوى قبور داخل وطنهم.

وهي تسير وسط المدينة تلفظ بقايا الكابوس، تتقيّأ في إحدى أركانها وتتمنى أن تجد إجابة عن أسئلة طالما راودتها واستكانت في مقالاتها. . . ما كانت صورة «محمد الدّرة» ترسخ في البال لو لم تكن رامزة لكتابة القسوة على الجسد الغض. . . الشبكات التلفزية لم تنجح في إبراز الصورة لولا قسوة الحقيقة. . . تصادفها الوجوه كالحة، العيون ذابلة كأنّها جربت الأرق طويلا، الأجساد الهزيلة الخاوية من أي معنى، الخطوات المتقاطعة تقاطع الأنهج تركض بدون مبرر. . . تساءلت عن الجدوى من تجويع الشعب الفلسطيني، وقطع الماء والكهرباء : أمن أجل قضاء أيام الصوم وتهيئتهم لتلقي الطقس الجسدي. . . شارون وأتباعه هل استمدوا خططهم من المجتمعات البدائية؟. . .

دخلت دار الثقافة، عبرت الممر المؤدي إلى قاعة العرض التي تغط في الظلام. أصوات الحضور تكتم صرخات الوجوم. . . المقدمة الموسيقية لأغنية «القدس» عمقت حالة البعث عن المجهول. . . الأولاد يجلسون القرفصاء : أياديهم على وجوههم، كأنهم يبحثون عن منفذ للحيرة. . . البنات اللواتي يرفلن في أثواب فضفاضة يسرن في كل الفراغات، رؤوسهن منكّسة كأنهن يبحثن عن قطرة ضياء. . . المقدمة الموسيقية الطويلة ساهمت في رفع رؤوس الحاضرين متطلعين إلى الحركات التي سيصدرها هؤلاء الصبية. . . وراء الراقصين انتصبت شاشة كبيرة تعكس بقايا الأجساد المتعفنة الملقاة في الشوارع . . . الكلاب تولّي وجهتها عنها وتمضي بعيدا. الجثث المرمية داخل المباني، الأجساد التي بترت أعضاؤها، دفق من الشبيبة بأعين مغمضة وأياد مقيدة يسيرون نحو مراكز التعذيب. . . تلك المرأة تجلس على ركام منزلها المهدم. . . دموع الشيوخ والأمهات والأطفال غطت الشاشة. . . شهيق

الحضور، تهدج آهاتهم، مناديلهم المبللة بالدموع لم تزد المشهد إلا تحولا ! ما كان لأحد منهم أن يتقبل ما يرى ببرود !المعذبون يتقدمون، أيادي الراقصين ترفع إلى الأعلى، اليد اليمنى تعلو كعمود شامخ، تلاحقها اليد اليسرى، ينفرج العمودان، يتحولان إلى حركة دائرية تنكّس إثرها الرؤوس إيذانا بالصلاة القدسية. . .تتقدم الخطوات إلى الأمام. . .تفرست في السقف باحثة عن وجه الله. . .أي ثمن دفعه المتواطئون أمّا هذه الأجساد الغضة فهي تصلي نكاية في جحيم الإنسان وجحود نعمته. . .يسطع الجانب الأيمن من الجسد غضبا فيعلو تصفيق الجمهور، تتبدد الدموع، تنفرج أسارير الوجوه وينبسط عليها معنى التحدي. . .تغفو قليلا. . .ما كان المشهد يخلو من روعة لولا صعود أحد الشبان على الركح ليشرم أذن إبنتها وهو ينتزع قرطها ويفر من الباب الخلفي. . .صرخت صرخة مدوية هزت أركان القاعة، أصابتها بالجزع الشديد، ركضت نحوها مسرعة، تشبثت بها، لكن بعض الرجال خلعوا جسد إبنتها من يديها وحملوها إلى المستشفى. . .لم تستطع اللحاق بها حين همّ أحدهم بسد الطريق أمامها، ولم يسمح لها بالعبور وأغلق الباب الخلفي بإحكام في وجه الجميع.

إبنتها الوحيدة لم تسلم من التعنيف، لا شك أن أذنها المشرومة ستترك آثارا كالوشم. أي عبث جعل ذلك الشاب يتجه نحو إبنتها دون سواها، وأي قدر حوّل أذن إبنتها للوحة «فان غون»، أهي الصدفة أم التحام الذاكرة القاسية بالحاضر؟. .بعض الصبية الراقصين أفادوا الحضور بأن الشاب مجرد عاشق أبت الفتاة الانصياع إلى رغباته.

تحولت إغفاءتها إلى إغماءة فارتخت على الكرسي، صوت إبنتها يصرخ خارج المبنى والباب أغلق بإحكام في وجه الجميع. تدافع البعض للخروج من الباب الخلفي، دفعت من اعترضها باحثة عن مكان الصوت لتلمح ابنتها تتقدم صف المتظاهرين، تمسك بيدها قطعة من الزجاج وتتوعد من يقترب منها بتجريح جسدها. . . الدم يسيل من أذنها، ينساب على ثوبها ويلطخه. . .

راودها الشك بأنها لا تحمل من إبنتها إلا الصورة، فكيف تتحول ملامحها الهادئة إلى عضلات مشدودة، وكيف تستحيل حركات جسدها اللينة إلى ركل على الأرض؟ وكيف ترفع يدها مهددة بالنزيف؟ حاول أصدقاؤها إيقاف تشنجها دون أن ينجحوا في تهدئتها. . .الجزار الذي كسر الصبية واجهة محله أضحى بدوره يقطع اللحم ويرميه إلى القطط الجائعة . . .والعيون الجائعة لم تعد قادرة على فك طلاسم المشهد. . .زحفت على الأرض فخدشت ركبتها ببعض الشظايا البلورية والخشبية المتناثرة. أمسكت إبنتها من الخلف لتردع تصرفها. حسبتها عدوا يريد التربص بها فألقت عليها قطعة الزجاج، انبطحت على الأرض فأصابت تلك القطعة إحدى القطط التي كانت تأكل اللحم بطريقة خلفت حقد الأشخاص. . .القطة الجريحة تنقضّ عليها وتغرس مخالبها في رجلها فصرخت، فتحت عينيها لتفاجأ أنها كانت تحت تأثير الكوابيس المتلاحقة وأن اللوحة الراقصة تعج بالتعبيرات: تتقاطع الأيادي على الصدر، ترفع، تتشابك.

ركزت نظرها نحو ابنتها التي كانت ترقص في ظل عالم علوي وهي تدفع إحساسها نحو حركاتها المتنافسة. تتشكل الدائرة إذ يمسك أفراد المجموعة أيادي بعضهم، يتغير اتجاه الدائرة في المنحيين. ثم تنكّس الرؤوس ويخيم الصمت.

لم تستطع التركيز على رقصة إبنتها منفردة فكل حركة تؤدي إلى أخرى مجاورة. ترفع الأيادي الواثقة صراخا وعنادا ونصرا: «بأيدينا للقدس سلام وسنهزم وجه القوة». . .وحين انتهت الرقصة وعلا صوت التصفيق عادت ابنتها إلى الأرض. لمحتها تبحث عنها بنظرتها المتفحصة وما إن تبينتها حتّى حيتها ثم قدمت تحية الختام رفقة الفريق.

نظرت إلى الساعة وأشارت إلى إبنتها من بعيد لكي تغير ملابسها على عجل لتنصرفا، فلم تعد تشاهد داخل القاعة المعتمة سوى تراقص بعض الأشباح التي فتكت بعقلها وعكست لها كابوس الأذن المشرومة.

مسكت يد ابنتها وضغطت على أصابعها كي تنجح في دفعها نحو الخارج بأسرع ما يكون. ذهلت ابنتها إزاء تصرفها غير العادي، فقد تعودت أمها على البقاء قليلا في ردهات قاعة العرض وتدوين ما يصلح لكتابة مقال تغطي به النشاط الثقافي. تساءلت في حيرة:

«ألم يعجبك العرض؟». ردت بتشنج : «فلنذهب».

- لكنني كتبت قصيدة حول فلسطين لأقرأها ضمن القراءات الشعرية. هزت رأسها بلا مبالاة و وجهت نظرها نحو المباني القديمة المتآكلة ذات اللون الشاحب.

ما كانت تشكل لها تصاميمها أخاذة لولا هندستها وحيطانها العالية التي تخفي الغرف. حركت هذه البناءات كل رغبة في غلق منزلها عن كل الأشياء الحميمة وإخفاء ابنتها القريبة منها في مأمن عن الأعين... هذه الديار أغمضت كل العيون التي ترقب أسرارها.

لم تنتبه لإبنتها وهي تنفلت منها وتركض في اتجاه دار الثقافة لتقرأ قصيدتها. فقد كانت تبحث عن وطن لفلسطين داخل الكلمات.

ليالي العشق مع مينيرفا

عفيفة الحاج حسن

ليالي العشق مع مينيرفا (الليلة الأولى) : عمل أعطيه مبدئيا جنس «الأقصوصة». علما وأن الأقصوصة تأخذ هنا طابعا فلسفيا أكثر منه أدبيا لأن الإشكال فيها يغلب على الحدث.

إن القراءة المتسرعة لمثل هذا العمل، قد تجعلنا نشكك في الجنس الأدبي الذي أدرجته ضمنه، فننفي عنه الطابع القصصي، قائلين إنه يفتقر إلى العناصر التي عادة ما تتوفر في القصة أو الرواية كالحدث، المكان، الزمان، الشخصيات، الرواية، السرد... إلا أن المعاينة المتمعّنة والمتريثة للعمل تؤدي حسب اعتقادي إلى الإقرار بحضورها : فمثل هذه المعاينة، تكشف بوضوح وبيسر شديد، عن حضور هذه العناصر. إلا أن الذي يفسر إمكانية الوقوع في التشكيك في جنس العمل الأدبي، هو عدم كشف هذه العناصر عن نفسها بشكل مباشر ومكثف، وذلك لتميزها من ناحية بالوحدة (≠التعدد) ومن ناحية ثانية بالثبات (≠التغيير). وهذا ما يضفي على العمل حسب اعتقادي طابع التفرد.

فالمكان واحد، لا يتكرر ولا يتغير. وهو يفصح عن نفسه، بطريقة غير مباشرة من خلال السياق، ومنذ بداية المحاورة، ليعلمنا بأنه لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى غرفة العشق.

الزمان : أيضا واحد، لا يتكرر ولا يتغير. وهو على قصره، طويل جدا، ولكنه مختزل اختزالا شديدا في زمن محدد هو باختصار «ليلة العشق» : ليلة عشق تروى ظاهريا، إذ أخذنا بعين الاعتبار فقط المعطيات الأولى للعمل، قصة عشق رجل عادي لامرأة عادية. ولكن المعطيات اللاحقة للعمل ستكشف، من ناحية عن أن الأمر يتعلق في الواقع، برواية تاريخ العشق الإنساني للمطلق. ومن ناحية ثانية ستكشف عن أن الزمن القصير جدا هنا، يمتد في الواقع ليشمل الزمان الإنساني برمته، من الأزل إلى الأبد.

الأحداث ـ الحدث : نعني بالحدث كما هو معروف حركة البطل في الزمان والمكان. الحدث في هذا العمل أيضا بسيط جدا وواحد : فهو يمتد من أول الليل إلى آخره. ويتم في مكان واحد هو غرفة العشق. ويتمظهر باختصار في مستوى فعل رجل هو بصدد عشق امرأة، رجل يحاول مواصلة «زمن الوصل» معها، ولكنه لا يستطيع ذلك، لأنها «عذراء لا ككل العذارى».

الشخصيات : ليس ثمة في العمل بطل محاط بجملة من الشخصيات التي تتدخل معه في نسج الأحداث، وإنما شخصيتان متساويتان من حيث قيمتهما وكم حضورهما في العمل : إحداهما امرأة والأخرى رجل:

امرأة من الإنس رليست من الإنس : امرأة تتخذ صفات حسية في البداية، ثم تتحول في نهاية العمل إلى

طائر، إلى طيف من الخيال : امرأة لها عقل يحلل، وجسد يعيش ويشعر، وعينان كبيرتان تصدران إشعاعا بدونه لا يستطيع عاشقها معرفة أي ضرب من ضروب الحقيقة. امرأة متميزة تنطق بالحكمة، وتتحول في نهاية المحاورة إلى الحكمة في حد ذاتها. إنها طائر مينيرفا طائر الحكمة لدى الرومان.

أما الرجل فنوعه واضح. فهو من جنس البشر : وهو رجل يبدو عاديا في بداية العمل ويتخذ بعدا جزئيا، ولكن السياقات اللاحقة للعمل تعطيه طابعا كليا. وهذا يعني أن المقصود به ليس مجرد رجل عادي، أراد اعتلاء امرأة في ليلة عشق حتى النهاية، وهي تغويه وتجذبه بعينيها إليها، ثم تمتنع عنه فتحرمه متعة الوصل النهائية. وإنما المقصود به في الواقع، الإنسان عامة في علاقته بالمطلق. إذ تتمظهر العلاقة التي تربط بين هاتين الشخصيتين باعتبارها لا علاقة صراع مثلا (كما هو الشأن في الأدب التراجيدي الإغريقي) وإنما علاقة حوار وعشق، كتب لها بأن لا تكتمل، لأن موضوع العشق هنا، ليس موضوعا جزئيا (امرأة عادية)، وإنما موضوع يضفي عليه العمل، خاصة في مقاطعه الوسطى، طابع الكلية : إنه مينيرفا، بومة الحكمة لدى الرومان، أو بتعبير آخر بومة المطلق.

ولأمر كهذا تبدو مينيرفا في العمل، وكأنها جزء من عاشقها (نحن في الكون أشبه ما نكون...) وجزء خارج عنه في الوقت نفسه (انتم معشر البشر) : جزء منه، لأنه وحده في الوجود «مسكون» بها، وحده لا يكف عن عشقها وعن الطموح إلى التطابق معها. وجزء خارج عنه، لأنها باختصار ما لا يمكن إدراكه. تلك هي في النهاية قصة الجهد الإنساني، وهو يتردد بين اللانهائية والنهائية la finitude، بين المطلق والنّسبية. قصة ذلك الكائن الذي يعيش مأساة ما أسماه بول ريكور في كتابه L'homme faillible بـ «اللاتطابق بين ذاته وذاته» La non concordance entre lui et lui même

علما، وأنه لا إمكانية لقيام الحوار بين هاتين الشخصيتين، إلا في الليل : فمينيرفا لا تزور الرجل إلا في الليل، البومة تماما، التي لا تمارس مختلف أعمالها (الاعتناء بصغارها... تغذيتهم...) إلا في الليل.

وهذا يعني أنه لا إمكانية لعشق الحكمة، أو بتعبير آخر لممارسة فعل التفلسف، الذي اتخذ كما هو واضح هنا شكلا أفلاطونيا، إلا في الليل. وذلك لأن الليل (وهذا ما تكشف عنه مضامين النص عموما وخاصة شخصية سوفوس الجربي التي يستحضرها الحوار من دون أن تكون طرفا فيه) يتميز وحده بكونه زمن «التعري» و«التفرد» : زمن التخلص من كل الأغطية والأقنعة التي يفرضها علينا حضور «الآخر» في النهاية.

على هذا النحو، يصبح العمل بكامله ممارسة لفعل التفلسف، ممارسة اشترطت منذ البداية ككل ممارسة فلسفية، التخلص من كل الأقنعة التي تحجب عنا الحقيقة ممارسة تتم بين شخصين متداخلين متخارجين : الأول يبدو وكأنه يحمل الحكمة في ذاته، يقود الحوار، ويشبه في قيادته تلك إلى حد كبير شخصية سقراط في المحاورات الأفلاطونية. والثاني يفتتح الحوار في البداية، ويبدو في أوله وكأنه هو من ـيمسك بزمام الأمور، إلا أن التطور اللاحق مباشرة للحوار، يؤدي إلى عكس ذلك تماما : إذ سرعانما يؤدي مضمون الخطاب إلى توتيره، وبعث الحيرة فيه، فتتزعزع أشكال اليقين الراسخة فيه بحيث يبدو في النهاية وكأنه «الطفل المدلل الذي فقد فجأة السند والمرشد».

تلك هي في الواقع لحظة الدهشة، التي كان سقراط عادة ما يقود محاوريه إليها، وذلك قصد تنبيههم إلى أنهم لا يملكون المعرفة، وإنما فقط يتوهمون امتلاكها. تلك هي صدمة الإنسان، وهو يواجه عدوا لدودا له، عدوا لم يكفّ أبدا عن اقتفاء أثره حيثما كان ومتى وجد: عدوا هو حقيقته : حقيقة جهله المتنامي والمتكاثر دائما رأبدا. تلك هي صدمة الوعي بالجهل التي ما فتئ الإنسان يعيشها كلما تملكته الرغبة في النفاذ إلى صميم الكيان.

وتلعب «الصدمة» داخل نسيج الأفكار في النص،

دور الرابط بين بكاءين : بكاء يفتتح به النص ويأتي «خلال لحظات العشق». وبكاء ثان به يختتم النص، ويأتي بعد ممارسة فعل العشق الذي لم يبلغ درجة الاكتمال. وكل منهما يشترك مع الآخر في كونه جميلا : الجمال الأول تمظهر ككل جمال باعتباره مصدر إغراء، مصدرًا كان من أهم نتائجه، استدعاء الطرف الثاني إلى الدخول أكثر في تجربة العشق. الجمال الثاني كان مبعثه الوعي باستحالة استكمال هذه التجربة: أي الوعي بحقيقة ذات مذاق مر، ولكن لا مفر من مواجهتها، وهي حقيقة نسبية الكينونة الإنسانية بالمقارنة إلى ما تجتهد في طلبه. البكاء الأول، صدر عن مينيرفا الحكمة، وكان جميلا مثلها. ولا غرابة في ذلك إذ لو لم تكن كذلك لما كان من الممكن على الإنسان أن يتكبد مشقة عشقها. البكاء الثاني، صدر عن الرجل وهو جميل أيضا، لأن تجربة العشق وان كانت تفضي دائما إلى اكتشاف تلك الحقيقة ذات المذاق المر، إلا أن خوضها في حد ذاته يعتبر جميلا : فحسبها فقط أن تؤدي إلى جعل خائضها يتذوق حلاوة الاكتشاف.

ويتوسط البكاءين، استشعار لمساة الإنسان وهو يواجه عدوا لدودا له هو حقيقته. مأساة تحدث عنها المسرح الإغريقي، بأشكال مختلفة، وبقوة إبداعية لا يضاهيها حسب اعتقادي أي عمل إبداعي آخر في التاريخ، سواء في المسرح أو في غيره من الأجناس الفنية الأخرى. مأساة جسّدها سوفوكل مثلا في مسرحيته المشهورة «الملك أوديب»، بشكل أعتبره مذهلاً للغاية، وذلك عندما جعل أوديب في نهاية المسرحية، تقوم على إثر اكتشافه لحقيقته (كزوج لامرأة هي أمه وزوجته في الآن نفسه وحقيقته كأب لأبناء هم أبناؤه وإخوته في الآن نفسه) بفقئ عينيه، وذلك حتى لا يبصرها. فكانت مسرحيته تجسيدا ـ شخصيا لم أقرأ نظيرا له في الروعة ـ لأشد المواجهات كرها من قبل الإنسان، لأكثرها صفعا لغروره، وعنجهيته، ولكل مظاهر القوة والجمال التي عادة ما يتفنن في إحاطة نفسه بها. إنها ـ وهذا هو المذهل فيها حسب اعتقادي ـ اختيار ذكي جدا لأكثر الحقائق إيلاما للإنسان : وهي حقيقة استعداده الفطري «لافتضاض» المحرمات والتمرد على تعاليم الحضارة.

حقيقة أوديب في الواقع، ليست سوى واحدة من بين الحقائق التي يكره الإنسان مواجهتها : فحقيقته هنا لا تختلف من حيث طبائعها ومن حيث درجة إيلامها من شخص إلى آخر، ولكنها تشترك جميعها، في تحويلها الإنسان طوال تاريخه، إلى نساج ماهر للأوهام. نساج سعت الأقصوصة إلى تجسيد حقيقته بطريقة كاريكاتورية نوعا ما، عن طريق شخصية خيالية، استحضرها الحوار ولم تكن طرفا فيه، وهي شخصية سوفوس الجربي. شخصية تفضح بالفعل حقيقة الكيان الإنساني، ككيان لا يستطيع «الانفراد» بحقيقته إلا في مستوى الحدس : أي في اللحظات التي لا يداهمه فيها العقل باستعمال مقص الرقابة، الذي يجد نفسه دوما مجبرا على تشغيله، بمجرد حضور الآخر الشبيه. تلك هي مأساة الإنسان (مأساة نسج الأوهام) مأساة دفعه إليها عقله وكينونته الاجتماعية، إلى حد أصبحت فيه كالهواء الذي لا يستطيع التنفس بدونه، أو «كالبنزين» الذي لا تسير عربة الحياة بدونه. وذلك هو الإنسان : كائن قدر على حقائقه بأن تكون دوما «حقائق ما بعد موته» des vérités posthumes حقائق لا تعرف متعة الخروج نهارا إلا بعد «تشييع جثمانه».

كائن، حاولت إذن التعبير عن مظهر من مظاهر مآسيه في هذه الأقصوصة، (التي بقيت رغم كل شيء تفتقر إلى بعض عناصر القص كالسرد... الراوي...) وذلك بالاعتماد على لغة بسيطة جدا، تتمنطق أحيانا كتمنطق الفلاسفة، خلال الحوار العقلي، وتقطر رقة، كغزل الرومنطقيين، خلال الحوار الجسدي. لغة تشبه إلى حد كبير «مكتوبها»، الذي لا يعرف عادة الرقة، إلا عندما يتسلل الجسد إلى ذهنه، وذلك حتى في أكثر الحوارات تمنطقا. واستدعت خطوات التعبير لدي، بعض الأمثلة لتجسيم مأساته. أمثلة بسيطة جدا، واضحة جدا، مباشرة جدا، أمثلة بعيدة كل البعد عن أجواء الخيال الأسطوري الإغريقي المفرطة في «ديونوزوسيتها»، ولا قيمة تذكر

لها والحق يقال، بالمقارنة إلى تقنيات الحبك التراجيدي للقص الإغريقي. ولكنها جاءت على هذا النحو لحظات الكتابة واحتوت ما احتوته بدون سابق تخطيط.

تلك هي الكتابة، تتسلل إلى ذهننا بدون سابق إعلام، فتنفذ إلى أصابعنا، وتقود أقلامنا بدون استئذان، فتأتي إلينا، وهي تحمل في ذاتها استعدادًا لتقبل كل ظروف الاستقبال، واستعدادًا لارتداء كل الصور والقوالب. ولكن عندما تخرج منا، تخرج وهي تحمل بالضرورة في سطورها بصمات لقائنا...

الليلة الأولى :

قال، وقد رأى الدموع تساقط على خديها :

كم يعجبني بكاؤك لحظات العشق

يا إلاهي ما أجملك

تتقاطر الدموع على وجنتيك

وكأنها رذاذ الصباح

أو كأنها قطر الندى

يغازل وردة ساعة سحر

فأحاطته في صمت بذراعيها، وأمطرته بقبل من زمن الأزل، ثم عادت لتلتهم وجهه، ولتلتقي عيناها بعينيه، في زمن يهرب فيه الكلام، ويلتقي فيه الورد مع القمر.

حاولت الكلام، حاولت اجتذاب الحروف والكلمات، حاولت خلق أجمل العبارات، ولكن دون جدوى، فقطرات الدموع ترفض التوقف عن التقاطر، إنها صادرة عن ينبوع العذوبة، عن زمن غير الزمن، عن زمن تنكسر فيه كل القيود، وترحل فيه أوقات الضجر، عن زمن يرقص فيه الوجود، ويعزف فيه أجمل ألحان الوتر.

عاد ليكسر زمن الصمت، عاد ليدخل مسالك البوح والكلمات، وقال : يا إلاهي ما هذا السحر الذي أنت عليه، مع بكائك يفر القبح من الحياة، ويعزف وجهك أجمل السمفونيات، فلمَ لا نبكي دائما؟

ثم أضاف : لقد علمنا طغاة الحياة، أن البكاء ضعف وجبن وقبح، ولكنني أراه فيك جبلا ونخلة وشمسا وبحرا ومطرا... فلمَ لا نبكي كل الأوقات ؟

استفاقت قليلا من غفوتها، وقد بدأ عقلها يتحرر من عقاله، وقالت : لأن البكاء يا حبيبي عدو الأقنعة، وحياتنا في معظمها أقنعة، إن البكاء لا يظهر يا عزيزي إلا في لحظات العري، لحظات الالتحام بالمطلق، والالتصاق بالحقيقة... ولكن ما حياتنا...؟ حياتنا كلها ستائر وأغطية، لذلك تعادي حياتنا البكاء عداء شديدا، وتنحدر به إلى أدنى المراتب.

فقال، وقد بدأ هو الآخر يستيقظ من لحظات السكر : ولكن أجد أنه ليس ثمة في زمن الوجود أجمل من لحظات العري، لحظات الإبحار في عمق الذات: إنها لحظات تهوي فيها كل القضبان وتنكسر فيها كل الأصفاد... لماذا نخيط الستائر طوال اليوم، ونحن نعرف أنها ليست في نهاية الأمر سوى ستائر، خلقناها نحن لنحجب بها نورا ما...؟

فأجابته، وعيناها الزائغتان تبتعدان عنه شيئا فشيئا، لتحلّقا في فضاء اللامحدود : نحن نقوم بذلك ياحبيبي لأن ذلك قدرنا...

ثم أضافت، وعيناها لا تزالان تنشدان الالتحام بأقصى الكيان : ثم إن ما تحجبه ستائرنا يا عزيزي، ليس دوما من سلالة المصابيح. فنحن نخلق الستائر أيضا لتغطية جوانب مظلمة فينا، جوانب أراد لها الزمان أن تكون ملتصقة بنا، وأن لا نملك لإنارتها حيلة. لذلك فنحن في الواقع مجبرون على خلق الستائر لتغطيتها، حتى لا ينكشف منّا إلا ما هو مضيء.

جذب جسده بلطف، وحاول اتخاذ وضع الجلوس، وقال بشيء من الامتعاض : لم أفهم جيدا ما تقولينه الآن : أي شيء هذا الذي تغمره الظلمة فينا ونحن مجبرون على حجبه بقليل من الأوهام ؟ ثم ما الذي

يجبرنا على حجبه ؟ لماذا لا نفصح عنه كما هو بقبحه وقذارته ؟ ثم إذا كان فينا ماهو مضيء، فلماذا نضطر إلى إطفاء سراجه، والحال أنه مضيء ؟

وحجم لحظة وقد أحسّ بدوار قاس يلم برأسه، ورأى أفكاره تعربد سائمة على وجهها هنا وهناك، وكأنها طفل مدلل فقد فجأة السند والمرشد.

ثم أضاف وفي صوته مرارة تكاد تنزف دما : إذا كنا نحن على النحو الذي وصفت فأي وجود هو هذا الذي نحن عليه ؟ إننا بذلك لعمري أكذوبة، أكذوبة خاطها الزمان ولا ندري لأية غاية ولا لأي سبب خاطها.

جلست قبالته وقالت، وقد استفاق عقلها هذه المرة كأحسن ما تكون الاستفاقة : إن لحظات القبح وتطابقه، لذلك نخلق لمواراتها ألوانا شتى من الأغطية.

ثم شردت لحظة وتابعة قائلة : نحن في الكون أشبه ما نكون بسوفوس الجربي...

فاستوقفها مباشرة قائلا : ومن هو سوفوس الجربي هذا ؟

فردت عليه قائلة، بعد أن دعته إلى التحديق بشدة في عينيها : يقول عنه زملاؤك الذين عادة ما يأتون على ذكره بقصد التندر واستجلاب الضحك، أنه رجل غريب الأطوار.

فقاطعها بلهجة متلهفة وكأنّه يطالبها بالإسراع في تقديم التوضيحات عنه : نعم، نعم عزيزتي ما وجه الغرابة فيه ؟

فقالت : لقد كان إذا تأملت وجهه، بدت لك عيناه وكأنهما مرآة تعكس ألوانا متعددة ومختلفة من البشر، ألوانا قريبة وبعيدة في الآن نفسه، قديمة وجديدة... ومن أغرب الأمور لديه، أنه كان يملك بيتا ليس فيه سوى مرآة، وبعض الخرق والأقمشة والملابس.

وكان إذا بقي في بيته يتجرد كليا من ثيابه، ولا يقوم بشيء آخر - إضافة إلى نومه - سوى بمتابعة كل حركة يؤديها جسمه العاري. علما وأنه لا يكتسب القدرة على المشي بخطى ثابتة بين بني قومه، ولا يعتلي وجهه الزهو والمرح إلا إذا خرج عليهم في ثوب جديد لم يسبق له ارتداؤه في يوم مضى. وفي حالة انسداد كل سبل الحصول على ثوب جديد، فانه يعمد - من دون أن يجد في ما يعمد إليه عناء أو مشقة - إلى لباس أي ثوب من ثيابه القديمة، لكن دوما بعد أن يكون قد غير لونه، أو بعد أن يكون قد قصره أو طوله، أو ضيقه أو وسعه، أو رقعه أو عمل على استبدال رقعة قديمة فيه برقعة أخرى جديدة.

وكان أيضا إذا جاءه أحد ليكلمه، لا ينبس بكلمة واحدة، ويكتفي بأداء بعض الحركات التي يقابلها المارة في أغلب الأحيان بالضحك الممزوج بشيء من الشفقة : فقد كان صديقنا إذا التقى رجلا أطول منه، يقفز إلى أعلى، ثم يعود إلى وقفته الأولى. وإذا التقى شخصا بدت على وجهه ملامح الحزن، قلد حزنه. وإذا التقى شخصا رقص في عينيه الفرح، حاكى فرحه كأحسن ما تكون المحاكاة.

وكان الناس يستغربون رفضه لأداء نفس الحركات إزاء كل الناس، ويكتفون بالاستغراب واصفين إياه بالأبكم العنيد.

ومن أكثر الأشياء غرابة لديه أيضا، أنه كان كلما مر في طريقه بمرآة منصوبة على واجهة مغازة معينة أو حانوت معين، إلا ووقف أمامها وأشار بيده اليمنى إلى جسده المنعكس عليها، مصدرا خلال وقفته تلك قهقهات متعالية تئن ألما وسخرية. وكان إذا ما التف به المارة بقصد منعه من مواصلة الصراخ والضحك، فإنه يشير بسبابته اليمنى إليهم، ثم يوجهها إلى صدره، ثم يضيف إليها سبابته اليسرى، راسما باحتكاكها علامة الشبه والمساواة، وهو في ذلك لا يكف عن القهقهة والضحك.

وفي النهاية وبعد أن يعييه الضحك، ويأخذ من جسده طول النهار، يعود صديقنا إلى بيته مطرق الرأس في صمت وسكون رهيبين.

وكان يقوم بالشيء نفسه كل يوم منذ بزوغ الفجر إلى حدود غروب الشمس.

وفي يوم من الأيام سقط سوفوس أمام الجميع على قارعة إحدى طرقات البلدة، وبدت عليه أعراض الموت، فأخذه جمع من الناس إلى مكان طاهر، بنية غسل جسده وتطهيره، وذلك قصد إعداد جثمانه للجنازة. ولم يكد أحدهم يقترب منه قصد تخليصه من ثيابه، حتى قفز هذا الأبكم كالجني صائحا، وقد ارتسمت على وجهه كالعادة علامات السخرية: لا... لا... تعروني...

ثم أضاف قائلا، بصوت جهوري ارتعدت له فرائص الدنيا برمتها: مساكين أنتم والله يا «هاذم»

لا تسمحون لأنفسكم بالتحرر من أغطيتكم إلا بعد الموت... قضاة فاشلون أنتم وحق الكون: لقد حكمتم دوما على حقيقتكم بأن لا ترى النور إلا بعد تشييع جثمانكم.

ثم حاول دفعهم عنه، وانتصب واقفا أمامهم وهو يقول: لا تعروني سأتعرى وحدي وسأغتسل وأتطهر وحدي. ونزع بالفعل عنه كل ثيابه واغتسل وتطهر. ثم جال بنظره فيهم جميعا، فقرأ في عيونهم الفزع والهلع، ثم أمسك برأس أحدهم وأشار بإحدى يديه إلى دماغه قائلا: إن هذا الكنز هو والله مصدر مهزلتكم، إن عقولكم هي التي جعلتكم «مسخرة» هذا الكون يا معشر الأغبياء... ثم سقط فجأة على الأرض ولم يحرك ساكنا...

فحاول أحد الملتفين حوله وخزه بكل حذر، عله يبعث فيه الحياة من جديد، ولكن دون جدوى: لقد رحل سوفوس الجربي ذاك اليوم دون رجعة تاركا وراءه كثيرين يتساءلون عن حكايته...

تلك هي إذا حكاية هذا الرجل يا عزيزي.

صرف عينيه عن عينيها وقال: ما هذا الرجل يا حبيبتي! إنني أجده مجنونا من الطراز الأول؟..

فقالت: هذا ما كان يقوله عنه بنو جنسه، ولكنني عكسك تماما أراه حكيما من الطراز الأول.

فقفز مدهوشا لكلامها، وشرع في قطع الغرفة جيئة وذهابا، وأصابع يده اليمنى لا تكف عن مغازلة لحيته، وقال وكأنه يعلن مستحيلا: كيف يا عزيزتي! كيف يمكن لهذا الرجل أن يكون حكيما والحال أنه يرمز من خلال كل الحركات التي كان يؤديها طوال عربدته النهارية، إلى القول بأننا مثله نشبهه في كل شيء، وأننا في نهاية الأمر لسنا سوى أضحوكة في هذا الكون.

استدارت إلى ناحيته، وحاولت بنظراتها لمّ شتات عينيه لتنظرا في اتجاه شعاعها، ثم قالت: وهل ترانا يا عزيزي في الوجود على نحو مغاير؟ أليست «مسخرة» بالفعل تلك الملابس التي نخيطها في كل لحظة يتم لنا اللقاء فيها ببعضنا البعض؟ أليس هزءا هذا الكيان الذي لا يستطيع أن يخرج إلى النور إلا لابسا، ولا يمارس العري في أغلب الأحيان إلا في إطار الظلام والتفرد؟

اتخذ لنفسه مكانا بقربها، وقال وكأنه يريد أن يضمد جرحا أصابه للتو: ولكن ألا ترين يا عزيزتي أيضا أن اللباس ضروري لتغطية عوراتنا ولخلق الجمال فينا؟ أليس التجمل عجلة لا تسير عربة الحياة بدونها؟

فقالت: نعم يا عزيزي، هذا ما أردت إقناعك به منذ بداية حديثنا، وها أنت تصل إليه بنفسك الآن. ثم استأنفت قائلة، وهي تتابع عينيه اللتين بدا واضحا عليهما تناقص التوتر والاضطراب: إن الحقيقة قاتلة في أغلب الأحيان يا صديقي، فنحن نفضل العيش في الوهم، لأنه يوفر لأنفسنا نوعا من السكينة والطمأنينة، على حقيقتنا. إن عدو الإنسان الأكبر ليس الوهم يا عزيزي وإنما الحقيقة.

حاول الالتصاق أكثر بجسدها، وأوغل في عينيها بنظرات آتية من أقاصي الشعور، ثم راح يقبلها وكل ركن فيه يرقص من قمة الحبور، وكأنه عثر في بحر فيها على كنز لم ير لبريقه مثيلا من قبل، أو كأنه اكتشف في بريق عينيها سرا لم يفتح ذراعيه لعاشق آخر سواه من قبل، وقال في نفسه: نعم يا عزيزتي نعم، إن ما تقولينه هو عين الواقع والحقيقة: فنحن نتفنن كل التفنن

في إنتاج الأوهام، ونتلذذ كثيرا باستهلاكها، وبكل حذر نحرص كل الحرص على تأمين طرق ترويجها وتوزيعها...

ثم بدأ مسرح ذهنه من دون أن يأخذ الإذن منه، يقدم إلى الركح مهرجين متعددين من مهرجي هذه الدنيا، مهرجين اختلفت ألوانهم وأشكالهم. وطلع في مقدمة هؤلاء إلى الركح صديقه وسيم المعروف بدمامة خلقته وقبح منظره، وكذلك جاره صالح الذي وهبه الله على عكس الأول من جمال الخلقة الكثير، ولكنه جرده من ميزة الاعتراف بالمتفق عليه من مكارم الأخلاق وحرمه متعة احترامها.

قال في نفسه ورعشة غريبة تسربت فجأة إليه، لتجتاح كل زاوية من زواياه: ماذا لو أن كل الناس الذين يلتقون وسيما لا يرون في المسكين إلا قبح منظره، ولا يؤدون من السلوك إزاءه إلا ما يحسّسه باشمئزازهم من طلته، ولا يسمعونه من الكلام إلا ما يبطن القول بقبحه وبشاعته. ورد في نفسه قائلا: إن المسكين سيشعر بتعاسة ما بعدها تعاسة بل إنّه سيقدم لمحالة على الانتحار...

ثم انتقل ذهنه إلى صالح، ووجد أن الحالة نفسها تقريبا سيؤول إليها هذا الأخير: فلو أن كل الذين يلتقونه لا يرون فيه هو الآخر سوى فسقه وفجوره وبطشه وظلمه، ولو أنهم جميعا لا يجهرون في حضوره مما يقال عنه إلا بذنوبه وخطاياه، فإن هذا الرجل لا محالة سيعمل إما على تغيير سلوكه قصد الغنم بشيء من حب الآخرين، وإما سيؤدي به انصراف الناس عنه واقتران ذكره بركام الخطايا والذنوب إلى ازدياد جوره وتفاقم أشكال دناءته. وتبين له أن الصراع المستمر الذي سيعيشه هذا المنبوذ بين ما هو قائم به وبين حقيقته البشعة التي لا تكف عن اقتفاء أثره حيثما ولّى وجهه، إن لم يؤد إلى فقدان طاقته كليا على مواصلة الحياة، فإنه سيؤدي حتما إلى كرهه لكل الناس ولنفسه وللوجود برمته.

ثم تتالت الصور والأمثلة... وكان هلعه من اشتقاق نتيجة الافتراضات التي يتخيلها ذهنه يزداد شيئا فشيئا. فترك ذلك كله، وعاد إلى عينيها ليلفهما من جديد في عينيه، فرآها تنظر إليه بعينين مبتسمتين فيهما الكثير من الرضا والامتنان، ثم قال وهو يمسك خصرها وسعادة تغمره من رأسه إلى أخمص قدميه: إننا بحاجة بالفعل إلى الوهم. إنه يا عزيزي قدرنا الذي لا سبيل لاقتحام المنشود بدونه في وجودنا: فالإنسان القبيح الذي نحسسه بجماله قد نخلق فيه شيئا جميلا بالفعل. والإنسان الكارثة الذي نتعامى عن خطاياه ولا نحدثه إلا عن مزاياه قد نخلق منه شخصا فاضلا. إن الوهم يا عزيزتي لا يمثل فقط عجلة من عجلات عربة الحياة إنما هو بالأحرى بنزينها.

قال ذلك ثم صمت، وكيانه يرقص نشوة وزهوا، وكأنه ملاح وجد الميناء والمرفأ بعد طول تيه وضياع.

تولدت لديه رغبة جامحة في الإبحار في عمقها، علّه يبلغ القاع وعلّ لذته تدرك لذة أكبر... ولكن هيهات... هاهو نور الصباح يتسلل إلى الغرفة، بخطى تزداد تسارعا شيئا فشيئا، وكأنها تريد أن تفسد عليه متعة الوصل. وهاهي حبيبته وقد أدركها النهار، تبتعد عنه بكل رفق، وتخرج من حيث لا يدري وتطير في السماء ثم تتلاشى وتتبدد...

فناداها بصوت حسير وعينين تائهتين: لا... لا تذهبي يا عزيزتي، فنحن لم نكمل بعد جلسة العشق... لا... لا تتركيني، فأنا أريد اعتلاءك حتّى القمة، وأريد اختراقك حتّى النهاية... أرجوك عزيزتي لا تغادريني أرجوك لا...

فأجابه طيفها المحلق في اللاحدود: ما تريده يا عزيزي مستحيل، فأنت لا تستطيع إدراكي أبدا، فأنا عذراء لا ككل العذارى، أنا عذراء تستطيع عشقها كيفما شئت، ولكنك لا تستطيع أبدا فض عذريتها.

وقف فجأة، وقد استبد به الغيظ، وركض في اتجاه صداها، ثم حاول جاهدا الإمساك بها ولكن دون جدوى. فقال وقد رأى اليأس يصفق داخله لانتصاره عليه:

أنت من قهر كياني

يا شبحا يسكنني

ولا يسكن أحدا في الوجود سواي

يا شبحا يغويني

ببريقه

ولمعانه

وصفائه

ولكن حال اقترابي منه

يبتعد عني

وكأنه السراب. . .

ثم رفع بصره إلى أعالي الأفق وتوجه إليها بالخطاب متذمرا:

ولكن يا شبحا

أرّق كلّ تاريخي

لم لا تزورينني إلا في الليل؟

لم تهربين عندما يحل النهار؟

فسمع جناحيها يرفرفان من بعيد، وهما يقولان: لأنك ياعزيزي لا تستطيع إبصاري إلا في الليل، لأنكم معشر البشر لا تستطيعون عشقي إلا وأنتم حفاة عراة.

لم يفهم جيدا حديثها، لأنه لم يعد قادرا على الفهم. فدمعت عيناه واسترسل في البكاء. . .

فسمعها ترقص في الفضاء وكأن بكاءه أفرحها.

وهمّ بالكلام، ولكنه شعر بأناملها من دون أن يراها، تلمس شفتيه وكأنها تطالبهما بالسكوت. ثم سمعها تهتف من بعيد متسائلة في صمت وسكون: علامَ البكاء يا عزيزي؟

فأجابها بصوت مسموع: أبكي على نفسي، ألا ترين حالي مثيرا للبكاء، ألا ترثين لحالي يا فرحي ويا مصيبتي؟ . .

فقالت له؟ ،كان هذا الكلام آخر كلام يصدر عنها تلك الليلة:

أنظر إلى نفسك يا عزيزي في المرآة

أنظر إلى قطرات الدموع وهي تسّاقط

على خديك

يا إلاهي ما أجملك وأنت تبكي

بعد عشقي

تتقاطر الدموع رذاذ الصباح

أو كأنها قطر الندى

يغازل وردة ساعة سحر

شعر

مديح الجنون

مصطفى بدوي

عنب .. وذاكرة ترمم خصرها
في حضرة الحزن المدلى من وجيب الروح
غمد فارغ
وبلاغة مذعورة تنسل من قمر القصيدة خلسة
لا البحر أدمى مهجة المجهول بحثا عن خليلته
ولا عرصات عذراواته بين الدخول فحومل !
معطوبة جينات هذا الوقت
كيف تهدهد الأشواق دون مرارة
يا عابرا قاموس عينيها
وما خلف المهاوي من هيولى الكائنات؟!
كأن خمرا من الجرار ولا جرار
كأن نهرا من اليدين يفاوض المجرى
يفك رموزه بين اليدين..
وأنت جرح الماء، فانوس البداية
عندما تتهدل الأهداب من عطش الذبول..
يقودك المنفى إلى الحانات،
تعوي الروح من أثر الحنين،
تغادر (الكونطوار)؛
"كنت ملطخا بإرادة معقوفة للركض في الطرقات!"
قال الآخرون لبعضهم،
والريح تنزف من خطاك..
ربابة عمياء تصدح بالخواء تحية
لمشارق الأرض الفصيحة والنياشين الكسيحة
ما الذي يختال في أحشاء هذا الشرق
غير هزيمة موصولة بجسارة الكابوس؟
والعسس المكدس أينما وليت وجهك،
ثمة الطوفان حولك؟!
لست منسجما بما يكفي لتشعل في المكان قلادة المنفى
بشهد الروح محمولا على خيط من الدخان
تنتخب السقوط إلى أعالي التيه
إيه يا نجيب الموج
يا جرح المآتم
يا سلالا من سهاد الوهم ؛
رايات الذبيحة تنتقي قمصانها في غفلة
من صحوة الدولاب..
هذا معصم التاريخ منشغل

بصقل شواهد الموتى
وتلك فجيعة أخرى
تهب على خرائط صدرك المفتوح كالشطرنج
دون سفينة تحمي نخيل الله من شطط الغبار..
اسلالة دموية..
من معجم النسيان تفتك بالقصيدة عنوة
وتشبع الينبوع خلف سنابك الأطلال !)
أيتها العشيقة..
دثري الشلال بالنهدين
والجرحى بقطعان البنفسج
سيجي الأمواج بالحناء..
سمي النورس المجنون برج الحوت
حين يغازل العذراء جهرا ..
غمسي صهد الرسائل في دنان الحلم
وانتظري صعود الليلك الملكي
صعوب مشاتل الذكرى.. اذكريه
إذا الشرود شدا على عتبات ليلك!
غارقا في رغوة الرؤيا
تغيم بمقلتيه طفولة القنديل
في لوح من الفوضى
يهيئ للمجاز ملاذه وحرابه..
يهتاج في أرق المشانق
رأسه: بوابة التأويل،
خاتمة الطّريدة !

سفــر

حميدة الصولي

وتَذوي على وجنتَيك الأمَاني،
تآكلَ وَجهُ الزمَانِ على حدقَاتِكَ،
مازلتَ تستنهضُ المُعجزَة.
تآكلتَ في المدّ والجَزرِ
تستعطفُ المِخبزَة.
عُيونَكَ هَذي، تذكّرني بضَيَاعي
وجُرحُكَ أكبرُ من خفقَاتِ يرَاعي.
تُشيّدُ مَازلتَ في كَلماتِكَ
بُرجَ التحَدّي.
وفي وجنتيك يهيجُ الصّداع
فما لك عندي؟ ومن لك بعدي؟
تذكرني اليوم بالقفز
بالاندفاع
ولكنّ صوتكَ غصّ بنجواك،
هلاّ نفضت على شفتيك غبار التّملق،
عبر اجترار الأماني.
***

تذكرني الآن بالسّفر المرّ
في رحمِ الزفراتْ.
وأنت على راحلاتٍ عجافٍ تسيرْ،
وحولك في كلّ خطو يجيفُ المصيرْ،
وتنتحرُ الأغنياتُ تباعًا
كأنك واللّون في وجنتَيك
يجتازُ أروقة الابيضاض،
ومعمعة الاحمرار،
ليرسو على مرفإ الاصفرار،
اسوِدَادًا يصيرْ.
***
تآكلت، لم يبق من أصغريك
سوى ميّت، وابتداء جنازة.
تآكلت، والمشهد الدّمويّ
يعزش في القلب
لو تستطيع اجتيازه.
هي الزّفراتُ إذا اشتدّ فيها التّململُ
تُمسي الدّماءُ يبابا.

هي الأمنياتُ متى زُرِعَتْ في التأنّي

تصير سرابًا.

***

تُضَمِّدُ مازلت جُرحَكَ بالصّبرِ،

والسُّلُّ ينخرُ أوصال هذي الجماجمِ،

والحسرةُ القاتِلَهْ.

قريبًا يحُثّكَ هذا الضّبابُ

فتركُضُ للشّمسِ تُطفِئُها

فلتكُنْ نفخَةً هائلَهْ.

***

وها قد تدفّقتَ كالحُلمِ في اللّحظَةِ الحَرِجَهْ

وجاءتْ تُهَنِّئُكَ اللاّفتاتُ، مُحمّلةً بالعقيمِ

مِنَ الكَلماتْ

ورَائحةُ الزّيف تنسابُ من كلِّ صوتٍ

ومن كُلِّ غادٍ وآتْ.

ألم تتعلّمْ بأيِّ الضّمَاداتِ تبدَأُ

شدَّ الحُروقْ؟

وأيِّ المضاضاتِ تُوثِقها ثَمنًا للشُّروقْ.

بأعماقنا تقبعُ الشّمسُ ثكلى

فذي الظُّلماتُ تُبيحُ النّعيقْ.

زائــرةُ اللّيــل

محمد صلاح الدّين بن حميدة

لعينِكِ أُنشِد
لا أنِي
أُنشِد شعري
وأنثُر للنّهدين
لا أبخلُ
أنثُر دُرّي
فِي موكب الأشواق صاخبةً
تأتين
خوف الرّقيب...
تحت جنح اللّيل في السّرّ
يا ربّة الإلهام والأحلام...
يا إشراقة الأنوار والسّحرِ
يا نفحةَ الأزهار عابقةً
يا موجةً من عبير النّدِ
قد فاح يغبَق
ناشرًا أرَجَ الهوى
ينسابُ في الأنسام

بين النّحر والنّهدِ
في هدأة اللّيل
والأكوانُ نائمةٌ
تأتين...
يا أخت روحي يا عمري...
يميدُ القلب من شرك الجوَى
ويذوب مفتونًا به
كلُّ ما حولي
فتشرق في الدّنى شمسي
ويلمع في الدّجى فجري...
تأتين... يا ساحرة العينين
كالنّسمة الفيحاء
في دفقة تسري
في لحظك الأشواقُ حارقةٌ
تفري المَدى... تفري
من شهوة... من رغبةٍ
جمرًا على جمرِ

فِي الأرض طافرةً

تأتين،

أو فِي الجوّ طائرةً

أو على صهوةِ الأمواج فِي البحرِ

تأتين لِي...

تأتين.

لا تخشين من مدٍّ ولا جَزرِ

تأتين... تأتين يا قمري بالحُسن،

حُسنِكِ ناشرًا

ألقَ الجُمَان

فيطير بِي فرحي

ويرنّ المكان...

وألقاك... ألقاك يا قمر الزّمان !...

آهٍ... أيا قمر الزّمان... وتمتدّ اليدان

متلهّفا... مترنّما بالحبّ

مختَلِج الكِيان

متغنّيا : أهواك... أهواكِ لا أنساك...

مَا كَرَّ الزّمان...

أهوى انعطاف الصّدرِ

متلظّيا كالجمر

لمَّا يميل الخِصر

وتلتقي الرّوحان

لمَّا يطُلُّ النّهد

ينهدُّ ما ينهد

يتفجّر البركان...

... ويغيب فِي دنيا الهوى...

فِي دنيا الهوى إثنان

يتَلظّيان،

فِي برزخ النّيرانِ يلتقيان.

يحترقان

فِي مجمَرٍ للوجد يلتهبان

متعانقين... متعانقين...

متعانقينِ. ينتَهِيَـــان.

كبار رحلوا : أحمد ومحمّد وفرحات

جمعة شيخة

ما كدنا نودّع منذ أشهر قلائل الأستاذ أحمد عبد السّلام، حتىّ غادرنا منذ أسابيع الأستاذ محمّد سويسي، ومنذ أيّام (يوم الجمعة 2007/10/19) فارقنا الأستاذ فرحات الدّشراوي.

ثلاثة من مؤسّسي الجامعة التونسيّة وأعمدتها اختارهم " الذي لا يموت " إلى جواره ليجازيهم على نبتة غرسوها وشجرة حظوها وثمار يانعة تركوها تغذي الناشئة التونسية جيلا بعد جيل إلى أبد الأبدين.

لقد جاء في الأثر أنّ الرجل يموت ويترك ثلاثا : ولدا صالحا وصدقة جارية وعلما بثّه في صدور الرّجال. ولئن جاء العلم متأخرا في الدرجة الثالثة فهذا عند البلاغيّين من باب التأخير للإبراز وللتأكيد على الدّرجة الرفيعة والمكانة المرموقة : فالولد الصّالح يموت والصدقة الجارية تنتهي، أمّا العلم فكالشجرة المباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي ثمرها كلّ حين.

ثلاثة من عظماء رجال التربية عاشوا الفترة الاستعمارية بكلّ سلبيّاتها وإيجابيّاتها وأيقنوا أنّ تربية النشء هو السبيل الوحيد للخلاص من الهيمنة واستعادة أمجاد الماضي لنبني الحاضر ونستعدّ للمستقبل على أسس ثابتة وركائز متينة : إنّها العلم نسعى إليه والتقنية نكتسبها والمناهج الحديثة نتشبّع بها فيصبح ثلاثتها الحصن الحصين والدّرع الواقي للبلاد والعباد.

لقد أدرك هذا الثالوث أن مناجم الذهب والفضّة تنفد، وآبار البترول تنضب أمّا المنبع الذي لا تعرف مياهه العذبة انقطاعا وهو المعرفة : غذاء للعقول وتهذيبا للنّفوس وتطهيرا للضمّائر فتمسّكوا بها هدفا نبيلا ومقصدا منشودا وغاية قصوى، ونشروها في مدارج الجامعة منذ السّتينات.

أمّا اليوم فلم يعد بالإمكان أن نسمع صوت الأستاذ أحمد عبد السلام الهادىء وهو يعيد للبلاد مجدها عبر ابن خلدون في "المقدّمة" وابن أبي الضياف في "الإتحاف" وخير الدين في "أحسن التقاسيم". وانقطع عنّا صوت الأستاذ محمد سويسي المتزّن يعلي للضّاد رايتها في مجال العلوم الصّحيحة وينفض غبار الإهمال عن أعمال عباقرتها وعظمائها. ولم نعد نسمع صوت الأستاذ فرحات الدّشراوي المدّوي يدافع عن حضارة إفريقيّة والأندلس في مدارج الجامعة بتعدّدها، دون إطراء، وينافح عن قيم وأخلاق في وسائل الإعلام بتنوّعها، دون تعصّب.

لئن انقطع الصوت فقد بقي الأثر، لأنّنا سنبقى دائما نقرأ كتبهم ومقالاتهم ودروسهم اليوم وغدا. والواجب يدعو إلى الاعتناء بهذه الآثار نشرا وقراءة

تمحيصا وتدقيقا. ولئن أراد بعضهم أن يرى فيهم فقط "معلّمين"، فقد كان أرسطو معلّما I والفرابي II. وكان مالك مدّرسا وابن رشد شارحا، ولم تزدهم هذه الألقاب إلاّ علوّا وارتفاعا، وتميّزا وخلودا.

إنّنا بقراءة ما كتبه هذا الثالوث سنتعرّف على المناهج الحديثة في أجلى صورها، وعلى الأفكار العصريّة في أبهى مظاهرها، وعلى القيم السمحاء في أنصع بهائها.

وسوف لن نجد خيرا من مجلّة "الحياة الثقافية" للتعريف ولو بإيجاز، بما أشرفوا عليه في رحاب الجامعة من بحوث، وما ناقشوا من أطروحات. وما قاموا به، هم أنفسهم، من دراسات:

الرّاحـــل الأوّل:
الأستاذ أحمد عبد السلام

ولنبدأ بالرّاحل الأوّل وهو الأستـاذ أحمد عبد السّلام (1) ونذّكر بأننا قمنا في مجلّة "الحياة الثقافيّة" الغرّاء بتقديم البحوث التي أشرف عليها (2). ونواصل التعريف بهذا العلم الرّمز للثقافة التونسيّة وللبحث العلمي الأكاديمي بتعداد بحوثه التي قام بها - هو نفسه - خلال حوالي نصف قرن وهي:

- عبد السّلام أحمد: ترجمة ذاتية: حوليات الجامعة التونسية ،ع 30/ 1989، ص ص 11-20.

- آراء ابن خلدون وتأثيره في العالم الإسلامي من القرن 19 إلى اليوم في: الفكر العربي: ع 16، يوليو - أغسطس 1980، ص ص 97 - 106 وفي المجلّة العربية للثقافة: ع 1 مارس - سبتمبر 1981 - ص ص 73 - 82، وفي: الحياة الثقافية ع 9 مايو - يونيو 1980، ص ص 141 - 148.

- آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن 19 إلى اليوم: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- M.A.I. Tunis 1982, p 307 - 322

- ابن أبي الضيّاف: حياته ومنزلته ومنتخبات من آثاره - M.A.I. Tunis 1984, p125

- إحصاء وتلخيص لوثائق خير الدّين الخاصّة - Univ. L.E.R.E.S., Tunis 1982, p 36+340 بالاشتراك مع حداد حسين.

- تجارب رجال الإصلاح في تونس مع الأحداث التركيّة في بداية الربّع الأخير من القرن 19.

- الحياة الثقافية ع 14-15، 1985، ص ص 4-9

- تعليق على أقدم ترجمة لابن أبي الضيّاف، حوليات الجامعة التونسية ع6، 1969، ص ص 57-60.

- حديث عيسى بن هشام، المباحث، ع 26 27-، 1946.

- دراســات في مصطلــح السياسة عند العرب STD, Tunis, 1978, p 167

- في القصائد السبعة، حوليات الجامعة التونسيّة: ع2، 1965، ص ص 5- 16.

- المؤرّخون التونسيون في القرن 18 - 19: رسالة في تاريخ الثقافة، بيت الحكمة، قرطاج 1993، 602 ص.

- المدرسة الصّادقية والصادقيون، بيت الحكمة - قرطاج، 1994، 98 ص.

- مصادر الأسئلة من تلقاء أوروبا التي أجاب عنها ابن أبي الضّياف، حوليات الجامعة التونسية ع28، 1988، ص ص 13 - 18.

- من أعمال أحمد عبد السلام، بيت الحكمة - قرطاج، 2003، 575 ص.

- وثيقتان عن نشاط أتباع يوسف صاحب الطابع، الحياة الثقافية: ع 27، 1988، ص ص 17 - 22.

- الوطنيّة في التواريخ التونسيّة بين القرن 17 و18: القضية العربيّة بين الوحدة والتنوّع. سلسلة الدراسات الاجتماعية، تونس 1979 ص ص 269 - 292.

- الوظائف الاجتماعية لمدينة تونس في القرون 17، 18، 19 في الحياة الثقافية ع5، ع10 يوليو - أغسطس 1980، ص 14-18

- تحقيق القسم الرّابع من إتحاف أهل الزّمان لابن أبي الضيّاف (القسم الخاص بأحمد باي)

publication d'université, Tunis 1971, p 41 +313

- الجنرال حسين : رسائله إلى خير الدّين، بيت الحكمة، قرطاج 1991 ،ص240.

الرّاحـــل الثاني :
الأستاذ محمّد سويسي

أمّا الرّاحل الثاني فهو الأستاذ محمد سويسي (3) وقد أشرف على عديد البحوث التي نوقشت في رحاب الجامعة التونسيّة منذ السبعينات من القرن الماضي وهذه البحوث على ثلاثة أنواع :

1 - شهادة الكفاءة للبحث العلمي

2 - شهادة التعمّق في البحث العلمي أو أطروحة الحلقة الثالثة.

3 - دكتورا دولة

البحـــث عـــ 1 ـــدد

الباحث : صلاح الحيزم

عنوان البحث : الحياة الاقتصادية من خلال أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي.

نـــوعــــــه : دراسة اقتصادية

تاريخ تقديم البحث : جوان 1972

التعريف بمحتوى البحث :

يحتوي البحث على مقدّمة وقسمين كبيرين :

1 - المقدّمــة : خصّصها للتعريف بالمقدسي صاحب أحسن التقاسيم وهو شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء الشامي ولد ببيت المقدس سنة 4-331هـ/ 5-942 وتوّفي بعد سنة 378 هـ/ 988. وللتعريف بالكتاب وهو ينقسم إلى قسمين: قسم خصصه للأقاليم العربيّة وقسم ثان للأقاليم الأعجمية.

2 - القســم 1 : نظر فيه لكلّ إقليم على حدة محاولا ترتيب المعطيات الاقتصادية من منتوجات وثروات بحرية ومعدنية كما نظر فيه للحركة الصناعية والنشاط التجاري ذاكرا الأسعار والمكاييل وضابطا للضّرائب والمكوس والنقود.

3 - القســم 2 : حاول فيه أن يجمع شتات هذه المعطيات الإقتصادية حسب محاور كالآتي : الفلاحة، الصناعة، التجارة مع ضبط بعض الجداول والخرائط.

البحـــث عـــ 2 ـــدد

الباحث : أبو القاسم العليوي

عنوان البحث : دواعي الإصلاح والمراجعة وتدريس الرّياضيات

نوعــه : بيداغوجي (تدريس الرّياضيات)

تاريخ تقديم البحث : جوان 1974

التعريف بالبحث :

لقد انطلق الدّارس من فكرة رئيسية تربويّة ترى وجوب الإقلاع عن طرق التقليد والحفظ في التعليم وتحرير الطفل من التبعيّة المطلقة للمعلّم الذي يجب أن ينحصر دوره في مساعدة مواهب الطفل على النموّ والتفتح نظرا إلى التطوّر الذي عمّ كافة الهياكل الاجتماعية والاقتصادية في الدّاخل والخارج .

وحاول أن يطبّق هذا الاتجاه التربوي في خصوص تعليم الرّياضات بالمدارس الابتدائية، فقسّم بحثه على نظري وآخر تطبيقي .

1 - الجانب النّظري : يحتوي على بابين :

أ - الباب الأوّل : نظر فيه في ماهية الرّياضات وأهميّتها

ب- الباب الثاني : درس فيه دواعي الإصلاح والمراجعة

2 - الجانب التطبيقي : جعله هو الآخر في بابين :

أ- الباب الأوّل : تناول بالبحث فيه تعليم الحساب بالمدارس الابتدائية

ب - الباب الثاني : عرض فيه أهمّ المعطيات المنطقية والفنية والبيداغوجية لطريقة التّدريس مع عينات من الدّروس التطبيقيـة.

البحـــث عــــ 3 ـــدد

الباحث : جعفـــر كعبـار

عنـوان البحـث : الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالمغرب من ق5 هـ إلى 8 هـ

من خلال المسالك والممالك للبكري ورحلة التجاني

نــوعــه : دراسة اقتصادية اجتماعية

تاريخ تقديم البحث : 20 اكتوبر 1974

جعل الباحث دراسته في ثلاث وحدات كبرى :

1 - الوحدة الأولى : خصصّها للحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب العربي من خلال المسالك والممالك للبكري وتتركّب هذه الوحدة في قسمين :

أ - قسم للحياة الاقتصادية ويتضمّن تحليلا للقطاعات الثلاثة : الفلاحي كالثروة المائية والمنتوجات والثروة الحيوانية ومنتوجات البحر. والصناعي كالمعادن والمراكز الصناعيـــة والمصنوعـــات. والتجاري كالطرقات والمراسي والأسواق والفنادق والتجارة الدّاخلية والخارجيـة.

ب - ثم قسم للحياة الاجتماعية كالسكان وأخلاقهم وعاداتهم والدّين والثقافة والصحّة.

2 - أما الوحدة الكبرى الثانية فتهتم بالحياة الاقتصادية والاجتماعية من خلال رحلة التجاني وتتركّب أيضا من قسمين أوّلهما خاص بالحياة الإقتصادية والثاني بالحياة الاجتماعية.

3 - وأخيرا تتضمّن الوحدة الكبرى الثالثة تحليلا لما حدث في المغرب العربي من تغيّر اقتصادي واجتماعي بين القرن الخامس والقرن الثامن للهجرة بصفة عامــة.

البحـــث عــــ 4 ـــدد

البـاحث : عبد المجيد البـدوي

عنوان البحث : المؤلفات العربية في الجغرافيا الوصفية في القرن الرّابع للهجرة وقيمتها من خلال كتاب اليعقوبي، وابن حوقل، والمقدسي

نــوعــه : حضـارة (جغــرافيــا)

تاريخ تقديم البحث : -4 1975 (نوفمبر)

التعريف بمحتوى البحــث :

يذكر الباحث أن منطلقه في هذا العمل يعتمد أساسا على تحديد سريع لمنزلة الجغرافيا الوصفية من نظيرتها الجغرافيا الرّياضية والإدارية، وإبراز العلاقة بين هذه الأصناف الثلاثة، ثمّ تطرّق إلى التعريف بممثلي هذا الضرب من الجغرافيا وبمؤلفاتهم. ويمثل هذا القسم الأول من البحث.

أما القسم الثاني فيحلـل قيمة هذه المؤلفات من حيث مضمونها معبّرا عن مظاهر حياة الإنسان الاقتصادية والسياسيـة والفنيّة والاجتماعية والمعمـارية والفكـرية.

أما القسم الثالث فحاول فيه الباحث تحديد قيمة هذه المؤلفات من حيث المنهج والأسلوب.

البحـــث عـــ 5 ـــدد

البــاحث : ســالم مـكـّـي

عنـوان البحــث : الحياة الاقتصادية بالمغرب في القرن الثامن للهجرة والتفكيــر الاقتصادي من خلال مقدمة ابن خلــدون.

نـــوعـــه : (اقتصـــاد - تـــاريـــخ)

تاريخ تقديم البحث : 5-1976 (نوفمبر)

التعريف بمحتــوى البحـــث :

بدأ الباحث دراسته بمقدمة عامة عرف فيها بكلمة (اقتصاد) لغة واصطلاحا، ثم نظر في تاريخ النظّريات الاقتصادية قديما وحديثا وخاصّة النظريّة الاقتصادية في الإسلام. وقد أدّاه هذا إلى ضبط منهجية البحث الاقتصادي. وختم هذه المقدمة بالترجمة لعبد الرحمان بن خلدون والتعريف بآثاره وخاصة المقدمة.

ثم قسم بحثه إلى ثلاثة أقسام : تناول بالدرس في القسم الأول الحياة الاقتصادية بالمغرب في القرن الثامن للهجرة فنظر في العوامل المنظمة أو المعطلة للدورة الاقتصادية بهذا الجزء من العالم الإسلامي وختمه بفصل عن النظام الإداري والعنصر البشري في الحياة الاقتصادية بالمغرب.

أمـّا القسم الثاني فقد خصصه لمظاهر الحياة الإقتصادية كالإنتاج من الفلاحة والصناعة والمعادن ثم تحدث عن الاستهلاك ومستوى العيش وختمه بالمبادلات التجارية في الدّاخل والخارج.

أمـّا القسم الثالث فقد بحث فيه : التفكير الإقتصادي الخلدوني فنظر في الإنتاج ودوافعه وفي السوق ونظامه وفي المعاش ووجوهه وفي الجباية وأنواعها. ثم تطرّق إلى الحديث عن علاقة علم الإجتماع بالإقتصاد عامة. وختم بحثه بضبط مذهب ابن خلدون الاقتصادي ومنهجه العلمي فيه.

البحـــث عـــ 6 ـــدد

البــاحــث : صــلاح داود

عنـوان البحــث : تراجم في التّعــريف بمن عاش بإفريقيـّة أو حـلّ بها من العلماء من خلال الدّيباج ونيل الابتهاج.

نـــوعـــه : تـــراجم

تـــاريخ تقـــديـــم البـــحث : 1976

التعــريف بمحتوى البــحث :

ذكر الباحث في مقدّمته أنه اعتمد في عمله هذا على كتاب (الدّيبـــاج) لابن فرحون تـ 799 وهامشه (نيل الابتهاج) للتنبكتي الذي عاش في القرن العاشر الهجري.

لكن ذلك لم يمنعه من اعتماد مصادر أخرى من كتب التاريخ وكتب الطبقات. وقام بجمع تراجم لرجال من أصحاب المذهب المالكي الذين عاشوا بإفريقية أو حلّوا بها لفترة من الزّمن وذلك في المدّة المتراوحة بين المنتصف الأوّل من القرن الثاني الهجري إلى المنتصف الثاني من القرن العاشر الهجري.

وقد حاول ضبط ما جمعه من معلومات حول هذه التراجم في محاور مرتـّبـا إيّاها ترتيبا زمنيّا لتواريخ الوفاة حتى يسهل على الباحثين الرّجوع إليها. وفي آخر الكتاب وضع فهرسا اعتمد في ترتيبه الحروف الأبجدية اعتمادا على الاسم.

البحـــث عـــ 7 ـــدد

البـــاحثة : عزيزة حكيمي

الموضوع : (حديقة الأزهار في شرح ماهيّة

العشب والعقّار) لقاسم بن محمد بن ابراهيم الغسّاني (تحقيق).

نـــوعه : في الطبّ والصيدلة (خصائص الأعشاب)

التـــاريخ : -1978 1977 (نوفمبر)

التعريف بمحتوى البحث :

بدأت الباحثة دراستها بعرض سريع للكتب التي تناولت دراسة خصائص الأعشاب لغرض التداوي عند اليونان والعرب معا. ثم ترجمت للمؤلّف الذي ولد بفاس سنة 960 هـ/ 1533 م وكان طبيبا للسلطان منصور الذّهبي.

ثمّ تولّت تحقيق الكتاب معتمدة في ذلك على نسخة وحيدة لم تذكر المحققة عنها أي شيء ويبدو أنها موجودة بالمكتبة الوطنية بتونس.

أمّا كتاب الغسّاني فيحتوي على 233 نبتة مرتّبة حسب حروف المعجم. ويبدأ المؤلف بذكر اسم النبات ثم بشرح ماهيته بذكر طبيعته ثم يذكر المنافع والأمراض التي يمكن أن تعالج به أو يكون متسبّبا فيها. ويختم شرحه بذكر البدل إذا تعذّر وجود تلك النبتة وخلال ذلك يتحدّث الغسّاني عن الظروف المناخيّة وطبيعة الأرض التي ينمو فيها النّبات ويصنفه إلى أنواع متعددّة.

البحـــث عــــ 8 ـــدد

البـــاحث : حسيـــن المـــدينـــي

المـــوضـــوع : (المرتبة العليا في تعبير الرؤيا) لإبن راشد القفصي تحقيق الجزء II

نـــوعـــه : في تعبيـــر الرؤيـــا

التـــاريخ : سبتمبر 1977

التعريف بمحتوى البحـث :

بدأ الدّارس بحثه بمقدّمـــة ترجم فيها للمؤلف وهو أبو عبد الله محمد ابن عبد الله بن راشد البكـــري القفصي، ولد بقفصة حوالي منتصف القرن السابع للهجرة في عهد الدّولة الحفصية وتوفي على الأرجح سنة 736 هـ بتونس.

ثمّ ضبط منهجه في التحقيق الذي اعتمد فيه على ثلاث نسخ :

اثنتان منها موجودتان في المكتبة الوطنية بتونس تحت عدد 21123 وعدد 93.

والثالثة على ملك خاص تمكّن من تصويرها. وهذه النسخ ليست الوحيدة التي كان بإمكانه الاعتماد عليها إذ يوجد بالمكتبة الوطنية بتونس غيرها اكتفى الباحث بالإطلاع عليها دون أن يعتمدها.

ثمّ قام بتحقيق الأبواب العشرة الأخيرة من الكتاب أي من الباب الثّامن إلى الباب الأخير وهو الباب السّابع عشر، منها :

-8 في بني آدم

-9 في المأكول والمشروب

-10 في الملابس

-11 في العبادات

-12 في الأدوات

البحـــث عــــ 9 ـــدد

البـاحـــثة : حسنـــاء تواتي

الموضوع : تحقيق الجزء الأول من (المرتبة العليا في تعبير الرّؤيـا) لابن راشد القفصي ت 736/ 1336

نـــوعـــه : في تعبير الرّؤيا

التـــاريخ : سبتمبر 1977

التعريف بمحتوى البحـث :

قامت الباحثة بتحقيق الجزء الأوّل من كتاب (المرقبة العليا) وعملها هذا هو تتمّة لتحقيق الجزء II من هذا الكتاب قام به السيد حسين المديني (البحث رقم8) وقد اعتمدت الباحثة على نفس النسخ التي اعتمدها محقق الجزء الثاني ويشتمل هذا الجزء المحقّق على :

I - مقـــدّمـة : وفيها ستة فصول :

1 - في بيان حقيقة النفس

2 - في حقيقة الرؤيا

3 - في أقسامها

4 - في إيراد بعض ما عبره النّبيء

5 - في آداب الرّائي والمعبّر

6 - في بيان الأسباب التي يعتمد عليها المعبّرون

II - السبعة أبواب الأولى وهي :

1 - في رؤيا الباري والملائكة والأنبياء

2 - في رؤيا السّماء

3 - في رؤيا الجنّ وما يحدث في الجوّ

4 - في الجبال والأرض

5 - في البساتين والأشجار والأنهار والبحار

6 - في المدن وما فيها من الدّور

7 - في الحيوان

البحـــث عـــ 10 ـــدد

البـاحث : فرحات الدّريسي

الموضوع : تحقيق كتاب (الوسيلة في علم الحساب) باعتماد كتاب المعونة في الحساب الهوائي وكلاهما لابن الهائم.

نـوعـه : رياضيّات

التـاريخ : 1977

التعريف بمحتوى البحث :

بدأ المحقق عمله بمقدّمة تعرّض فيها لتاريخ الرّياضيات بالشرق والغرب من القرن 2 هـ/ 8م إلى القرن 9 هـ/ 15 م. وفي مرحلة ثانية ترجم لابن الهائم: وهو شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن محمد بن عماد الدّين بن علي بن الهائم ولد بالقاهرة بين سنتي 753 هـ/ 1352م و756 هـ / 1355 م وتوفي ببيت المقدس سنة 815 هـ بعد أن ذاع صيته وانتهت إليه الرئاسة في الحساب والفرائض. ثم قام الباحث بتحقيق كتاب (الوسيلة في علم الحساب) وهو اختصار وتبسيط لكتاب "المعونة في الحساب الهوائي". واعتمد في عمله هذا على 3 نسخ لكتاب المعونة موجودة في المكتبة الوطنية بتونس تحت عدد 7140 وعدد 9067 وعدد 8918.

واعتمد كذلك على نسخة من كتاب (الوسيلة) موجودة بالمكتبة الوطنية بتونس رقم 1944 تمّ نسخها سنة 885 هـ. ويحتوي كتاب الوسيلة على مقدّمة وثلاثة أقسام وخاتمة.

1 - المقدّمة : وفيها مسائل في أسماء العدد ومراتبه

2 - القسم الأوّل : في أعمال الصحيح

3 - القسس الثاني : في أعمال الكسر

4 - القسم الثالث : في أعمال الجذور

5 - الخاتمة وفيها خمسة فصول :

- في الأعداد الأربعة المتناسبة
- في حساب الخطأين
- في بيان العمل بالعكس
- في ذكر مسائل مجهولة
- في استخراج ما يضمر من الأعداد.

البحـــث عــــ 11 ـــــدد

الباحث : البـاجي القمـرتي

الموضوع : الأحداث الاقتصادية وملامح التفكير الاقتصادي في العالم العربي الإسلامي من القرن 4/10 إلى ابن خلدون (شهادة دكتوراه دولة) (4).

البحـــث عــــ 12 ـــــدد

البـاحثة : منجية منسيّة ولدت الخماسي

الموضوع : الحلي والجواهر في المجتمع العربي الإسلامي من خلال النصوص العربيّة في أواخر القرن 8/ 14 (دكتوراه دولة) (5).

أمّا البحوث التي أنجزها الأستاذ محمد سويسي فسنكتفي - خوفا من الإطالة - بتعدادها للتدليل على غزارة إنتاج هذا العالم الأديب والأديب العالم :

1 - الرسالة الرئيسية للدكتوراه : لغة الرياضيات في العربية، دراسة ومعجم (1942 مصطلحا) نشرت بتونس سنة 1969 (باللغة الفرنسية). طبع النصّ بالعربية، بيت الحكمة، 1985.

2 - الرسالة التكميلية للدكتوراه : " تلخيص أعمال الحساب" لابن البناء المراكشي، تحقيق وتعليق ونقل إلى الفرنسية، فهارس، نشرت بتونس سنة 1969.

3 - " الرسالة الالواحية " المنسوبة إلى ابن سينا، تحقيق مخطوطة فريدة، مع معجم المصطلحات الطبية ومقابلاتها الفرنسية والانكليزية واللاتينية. ط. تونس 1975. ط. ثانية 1983.

4 - " أدب العلماء " الجزء الأوّل : تونس 1977 ط. ثانية 1984 خصّص لتقديم أبي الريحان البيروني وعمر الخيّام ومصنفاتهما في شتى الاختصاصات العلمية، مع دراسة لطريقتهما في البحث العلمي ولأسلوب عرضهما، وموقفهما من اللغة العربية ومن مشكل المصطلحات، شفع بعدد من النصوص المختارة قصد توضيح الآراء المبسوطة.

5 - " أدب العلماء" الجزء الثاني، ط. تونس 1979، النشرة الثانية 1985، خصّص لأعمال الرّازي وابن الهيثم وابن سينا.

يتضمّـــن الجزءان مادّة مكثفة لوصف مختلف الاختصاصات في العلوم الطبيعية التجريبية : فيزيا - كيمياء - علوم طبيعية - طب.

كما يشملان مشاكل أبستيمولوجية حول موقف العلماء المخصصّين بالدرس من مشكل المعرفة، ومن نسبيتها ومن تحديد المنزلة البشرية.

6 - مساهمة في تعريب كتاب سيد حسين نصر Islamic Sciences (العلوم في الإسلام) مع تحقيق وتدقيق للألفاظ الإصطلاحية المستعملة فيه، تونس 1979.

7 - تعريب 14 بابا من الموسوعة المخصصّة "لتاريخ افريقيا" تحت إشراف المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم UNESCO سنة 1979.

8 - اللمعة الماردينية، شرح الارجوزة الياسمينية في الجبر والحساب، تحقيق وتقديم وتعليق، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، 1983.

9 - " بغية الطـّلاب، شرح منية الحسّاب" لابن غازي المكناسي، في الحساب والجبر تحقيق مخطوط وتعليق. نشر معهد التراث وتاريخ العلم العربي بجامعة حلب 1984.

10 - شرح " اشكال التأسيس السمرقندي " لقاضي زاده الرومي تقديم وتحقيق، نشر بتونس بإشراف بيت الحكمة 1984.

11 - تحقيق الثلاث مقالات الأولى من كتاب "زاد المسافر وقوت الحاضر" لابن الجزّار القيرواني، في الطب مع تقديم ومعجم المصطلحات الطبية الواردة في

هذه المقالات، برمج للطبع من قبل "بيت الحكمة" لسنة 1984 / نشر 1985.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ أولى الكتب الدراسية في الرياضيات المنشورة باللغة العربية في تونس، وفي المغرب العربي عامة (ما بين 1947 و 1950) كانت من تأليفي ونشري الخاص :

12 - كتاب " أوّل الجبر "، تونس 1947 شامل لمادة برامج التعليم الثانوي وأقحم تدريسه ضمن مناهج التعليم بجامع الزيتونة وفروعه بتونس.

13 - " خلاصة الحساب "، جزء مخصص للمكاييل والمقاييس وهو شامل لمادة التدريس بالسنة الأولى من التعليم الثانوي نشر سنة 1948 .

14 - " خلاصة الحساب " جزءان جمعا مادّة التدريس بالسنوات الأربع الأولى من التعليم الثانوي، تونس 1949 .

15 - بغية الطلاب في فقه الحساب تونس 1952 .

16 - وفي بداية الاستقلال : كتاب : أصول الرياضيات " (بمعية أساتذة من التعليم الثانوي)، قصد تزويد الشعبة الأصلية المعربّة تماما بكتب تدريسية، تونس 1960 .

17 - مناهج المستشرقين في الدراسات الاسلامية والردّ عليهم (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) 1985 .

18 - تعريب كتاب الأستاذ صلاح الدين التلاتلي : تونس الجديدة تونس 1959 .

19 - تعريب رسالة الدكتوراه " لغة الرياضيات في العربية " مبرمج للنشر 1985 " بيت الحكمة " .

20 - تحقيق وترجمة وتعليق لـ "كشف الأسرار عن علم حروف الغبار" "للقلصادي" تحت الطبع بالدار العربية للكتاب، بإشراف "بيت الحكمة " .

أعمال أخرى منشورة

فصول في "دائرة المعارف الاسلامية" النشرة الجديدة : بالفرنسية والانكليزية :

1 - حساب الغبار
2 - القلصادي
3 - الكسر
4 - علم الهندسة

المقـــــالات

في "حوليات الجامعة التونسية"

- عالم رياضي أندلسي تونسي : القلصادي، عدد 9، 1972.

- شرح صفحة من مقدمة ابن خلدون في العلوم العددية، عدد 10، 1973 .

- رسالة ابن البناء المراكشي في الأعداد التامة والزائدة والناقصة والمتحابّة. تحقيق وتعليق، عدد 13، 1976 .

- حساب الوفق، عدد 16، 1978 .

في النشرة الجامعية :

- "كراسات تونس " (باللغة الفرنسية)

- مقدمات الكتب العلمية باللغة العربية، عـــدد 85 - 86، 1974 .

- التقويم الهجري : أصوله، اصطلاحاته المقترحة أو المطبقة فعلا .

- المظاهر اللسانية للوحدة في البحر الأبيض المتوسط، عدد 93-94، 1976 .

في مجلة " الفكر " التونسية

- إثبات أوائل الشهور الهجرية

- نظرات في التعريب : السنة 16، عدد 7، افريل 1971.

- المصطلحات العلمية في اللغة العربية.

في مجلة المجمع اللغوي بالأردن أفريل / نيسان 1979 .

11 - سبل الحق في نظر علماء العرب في مجلة (Littéraire Afrique) بالفرنسية .

12 - عدد 4 فيفري / شباط 1941 : Arabesques et entrelacs

13 - عدد 6 أفريل / 1941 : Humanisme et astronomie Arabe

مجلة " المباحث " التونسية :

في الفترة بين 1945 و 1947 اضطلعت بتحرير المقالات العلمية المنشورة في مجلة " المباحث " فكانت مقالات ترمي إلى هدفين اثنين :

1) إعلام القرّاء التونسيين بآخر ما جدّ في الاكتشاف العلمي وبتاريخ العلوم عامة.

2) تحسيس الشباب التونسي، والمغربي بصفة عامة، بقيمة التراث العلمي العربي وهذه بعض العناوين:

في التراث العربي :

14 - علم العدد والهندسة في رسائل اخوان الصفاء.

15 - أثر الهندسة النظرية في فنّ البناء والنقش العربي.

16 و17 - بين الكواكب - أو العرب وعلم الفلك مقالان

18 - الحسن بن الهيثم

19 - خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي

20 - ثابت بن قرّة

21 - الإنتاج الحيلي في عصرنا هذا وفي العصور الإسلامية

22 و23 - تاريخ الطب والبيمارستانات في الإسلام. مقالان

بحوث عـــامـــة :

24 - معنى العدد نشأته وتطوراته

25 و26 - الحياة على " أراضي السماء " مقالان

27 و 28 - عالم الاستحالات - الطائرة والذرة - مقالان

29 - تاريخ الكهرباء

30 - تاريخ نظريات النّور

31 - ماذا من جديد في ميدان الطيران ؟ الطائرة النفاثـة

32 - الرسوم المتحركة

33 - الأصوات الصامتة، أو ما وراء المسموع.

وصدر للأستاذ محمد سويسي قبل وفاته كتابان هامّان :

1 - نماذج من التراث العلمي العربي، ط .دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001، 345 ص

2 - اللغة العربية في مواكبة التفكير العلمي أو من وحي مجلّة المباحث التونسية (1944 1948-)- ط. دار الغرب الإسلامي،بيروت 2001 - 247 ص.

ويضمّ الكتابان جلّ مقالاته المنشورة في عدّة مجلات علميّة، وكأنه أراد بذلك تخفيف العبء، قبل وفاته، عن الباحثين الذين يرغبون في الإطلاع على بحوثه وأعماله.

الرّاحــل الثــالث :
الأستاذ فرحات الدّشــراوي (6)

أمّا الــرّاحل الثالث فهو الأستاذ فرحات الدشراوي، أشرف على عديد البحوث الحضارية والأدبيّة من بينها بحث الأستاذ توفيق النّيفــر، في نطاق شهادة الكفاءة للبحث العلمي. وقد قام فيه بتحقيق ما يقارب مائة صفحة من مخطوط يحوي أشعارا لابن زمرك. نوقش هذا البحث بنجاح في 29/ 6/ 1971 (رقمه بكليّة العلوم الإنسانية والإجتماعية 2557).

بدأ المحقق في المرحلة الأولى من بحثه بضبط حياة الشاعر محمد بن يوسف الصّريحي الملّقب بإبن زمرك المولود في غرناطة سنة 733/ 1333 والمتوّفى بعد سنة 797/ 1394. ثمّ عرّف بالمخطوط وهو من جمع أحد أحفاد السلطان الغنيّ بالله الملّقب بالمخلوع، ويحتوي على موشحات أندلسيّة دارجة (من ص 1 – ص 30)، وقصائد بالفصحى (من ص 31 – ص 320) عددها 343 قصيدة في المدح والوصف والغزل والنسيب والإخوانيات والطرديات.

وفي مرحلة ثانية قام بتحقيق جزء من هذا المخطوط (من ص 31 إلى ص 110). ويشتمل هذا الجزء على 110 قصيدة عدد أبياتها حوالي 1600 بيت. وهو ما يمثّل تقريبا ثلث المخطوط. والنسخة التي اعتمدها الباحث في التحقيق في مكتبته العائلية (7).

كما شارك الأستاذ فرحات الدّشراوي في مناقشة بحث متميّــز في الحضارة العربية الإسلامية قام به الأستاذ توفيق بن عامر حول تجارة الرّقيق خلال القرنين 3–4/ 9–10، طبع كليّة الآداب والعلوم الإنسانية 1996 في جزأين. وقد قسّم الباحث دراسته إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأوّل : بيّــن فيه أهمّ خصائص تجارة الرّقيق قبل القرن 3/ 9، وتعرّض إلى ملامح هذه التجارة عند الأمم السابقة للإسلام وخاصّة منها الأمّة العربية، ثمّ شرح موقف الإسلام منها ومظاهر تطوّرها بانتشار الفتوحات خلال القرن 1/ 6. كما أشار إلى ما حدث من تغيير في أوضاع هذه التجارة خلال القرن 2/ 8. وقد ركّــز في كلّ ذلك على قضية أساسية هي قضية التزوّد ببضاعة الرّقيق خلال مختلف هذه الفترات التاريخيّة.

أمّا الباب الثاني والأساسي من البحث فقد تناول فيه بالتحليل خصائص هذه التجارة في القرنين 3–4/ 9–10، فدرس قضايا العرض والطلب وحركة توريد الرّقيق إلى العالم الإسلامي، كما تعرّض إلى مختلف أجناس الرقيق الرّائجة في هذا العصر، ثمّ تطرّق إلى الحديث عن أسواق الرّقيق وما تميّزت به من أساليب في المعاملات، وتناول إثر ذلك بيان تجارة كلّ صنف من أصناف الرّقيق من مذكر ومؤنث وفحل وخصيّ ومجلوب وموّلد، وفصّل القول في تجارة الجواري والغلمان وأولى اهتماما خاصّا بتجارة القيان والمغنّين وتطرّق فيما بعد إلى ما يخصّ المعاملات المالية من مكوس وأسعار، وما يتعلّق بتجارة الرّقيق وشرائه.

أمّا الباب الثالــث والأخير فقد ركّــز اهتمامه فيه على أثار تجارة الرّقيق في المجتمع الإسلامي. وختم بحثه بإلقاء بعض الأضواء على مآل هذه التجارة بعد القرن 4/ 10.

وشارك الأستاذ فرحات الدّشراوي في مناقشة أطروحة جمعة شيخة وعنوانها : الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي من سقوط الخلافة في القرن5/ 11 إلى سقوط غرناطة في القرن 9/ 15. ط تونس 1992 في ثلاثة أجزاء.

وقد قدّمت هذه الأطروحة سابقا على صفحات الحياة الثقافية. أمّا الدّراسات التي قام بها الأستاذ فرحات الدّشراوي فعديدة نذكر ببعضها :

– مسألة الزنديق أبي الخير، حوليات الجامعة التونسية رقم 1، 1964، ص ص61–78

- مظاهر من الصراع المذهبي بالأندلس، المجلة العربيّة للثقافة ع27/ 9/ 1994، ص ص 9-34.

- مقدمة إلى معرفة كفاح حشّاد، الفكر : جانفي 1960، ص ص 2-9

- مملكة إشبيلية في القرن 5/ 11، دراسات أندلسية ع 7، جانفي 1992 ص ص 27-35. ع 8/ 1992، ص ص 6-11.

- من ابن عرفة إلى سحنون، في بحوث مهداة إلى محمد الطالبي، كليّة الآداب منوبة 1993 ص ص 33-44.

- نظرة الشّيخ محمد النخلي للتاريخ أو عندما تلتقي العقيدة الرّوحية بالنظر العقلي. في : الشيخ محمد النخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد، وزارة الشؤون الدينية تونس، 1997، ص ص 121/ 149.

- هل ابتكر ابن خلدون علما جديدا ؟ الملتقى الثقافي للحريّة : ع 153، 9/ 4/ 1992، ص ص 16 - 17.

- ابن سليم القيسي : أدب القاضي والقضاء، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1972، 167 ص (تحقيق).

- ابن خلدون المفكّر الحقّ : اللغز المبهم، العمل، الصفحة الثقافية ،13 أكتوبر 1967/ 20 أكتوبر 1967/ 27 أكتوبر 1967.

- أبو القاسم الشّابي شاعر قومي، الشعب، ع 92 غرّة نوفمبر 1967، ص ص 50-52، 15 نوفمبر 1967 ص ص 36 - 39.

- بعض مواقف الصّحافة الفرنسية الإستعمارية من عبد العزيز الثعالبي : الزعيم الشيخ عبد العزيز الثّعالبي وتجديد الفكر الديني . وزارة الشؤون الدينيّة تونس 1993 ص ص 55-81.

- الخلافة الفاطميّة بالمغرب 206/ 909 - 365/ 975، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994، 681 ص.

- خواطر حول ثورة 1864 في : ملتقى علي بن غذاهم بالقصرين، الدار التونسية للنشر، تونس 1983 ص ص 73-53.

- دعائم النهضة في تونس، العمل : ع 12-19-26 / جانفي 1968، ع 2-9-23 فيفري 1968/ ع 1-8-15-22-29 مارس 1968، ع 5-12-19-26 أفريل 1968، ع 3-10-17-24 -31 ماي 1968.

- دور الرّباط في الحرب البحرية أثناء العهد الوسيط: أعمال ندوة تاريخ التحصينات بالبلاد التونسية وزارة الدفاع الوطني، تونس 1999 ص ص35-50.

- "سياسة الصبيان وتدبيرهم" للطبيب ابن الجزّار، حوليات الجامعة التونسية، ع 3/ 1966، ص ص 29-34.

- قضيّة إقريتش في عهد المعزّ لدين الله، حوليات الجامعة التونسية، ع2/ 1965، ص ص 27 - 36.

- كتاب في الأموال والمكاسب (مخطوط للداودي) حوليات الجامعة التونسية، ع 4/ 1967، ص ص 83 - 100.

- المؤرخ اليوم بين الحقيقة وشبه الحقيقة في : كيف يكتب التاريخ اليوم ؟، بيت الحكمة، قرطاج، 2004 ص ص 15-20.

- محرز بن خلف والاضطراب السياسي والإجتماعي بإفريقية : الإمام محرز بن خلف رائد التسّامح ومقاومة التطرّف. وزارة الشؤون الدينية، تونس 1994، ص ص 73-96.

- مذاهب الإصلاح بين الأمس والغد، العمل 3 نوفمبر 1967، 10 نوفمبر 1967، العمل 17 نوفمبر1967، العمل غرّة ديسمبر 1967، العمل 8 ديسمبر 1967، 28-29/ 12/ 1967.

- يحيى بن عمر : أحكام السّوق (تحقيق)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1975، 144 ص.

- إدريس القرشي : عيون الأخبار وفنون الآثار، تونس، 1981، 357 ص (تحقيق).

- الدّاودي : كتاب الأموال والمكاسب (تحقيق) في Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal (Maisonneuve et larose, Paris 1962, pp 401-444).

- القاضي النعمان : كتاب افتتاح الدّعوة مع مقدّمة بالفرنسية، 183 p ، S. T. D Tunis 1975،

الخاتمـــة :

لقد غرس هذا الثالوث من رجالات تونس في حديقة البحث العلمي ورودا تفتقت براعمها وانتشر عطرها فلامس كلّ الأنوف وأنعش كلّ النفوس وحرّك كلّ العقول.

نعم لقد غرس هؤلاء الكبار في رياض الجامعة التونسية ورحابها بدراساتهم أوّلا، وبإشرافهم على بعض بحوث طلبتهم ثانيا، وبمناقشتهم لبحوث أخرى ثالثا شجرة مباركة، بدأت تعطي أكلها في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وستعطي أكلها في بداية هذه الألفية الثالثة، وسيستمـرّ عطاؤها بإذن الله في العقود الموالية بل في القرون الآتية.

واليوم وقد تعـدّدت الجامعات والكليّات والمعاهد العليا في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بجلّ ولايات الجمهورية. وانتشرت دور الثقافة في أغلب مدنها ومعتمديّاتها، يحق - لنا أن نناشد وزيري : التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا، والثقافة والمحافظة على التراث أن تتمّ تسمية بعض القاعات بأسماء هؤلاء الأساتذة تخليدا لذكراهم واعترافا لهم بالجميل بما قدّموه للوطن من جليل الخدمات في ميدانهم واختصاصهم وإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

الهوامش والإحالات

1) توفي في 12/ 05/ 2007
2) العدد 184 جوان 2007، ص ص 65-70.
3) توّفي في 24-8-2007.
4) سيتـــمّ التعريف بهذه الأطروحة في مناسبة أخرى
5) سيتمّ التعريف بهذه الأطروحة في مناسبة أخرى
6) كان الأستاذ الدّشراوي أستاذا متميّزا ونقابيّا نشيطا ووزيرا قديرا / توفيّ في 19/ 10/ 2007
7) قام الأستاذ توفيق النيفر بتحقيق كامل الديوان وطبعه بدار الغرب الاسلامي - بيروت 1997.

بحــوث ومــواقــف للدّكتــور فرحــات الدّشــراوي

يوسف الحناشي

توفي الدكتور فرحات الدشراوي يوم 18 أكتوبر 2007م ودفن جثمانه يوم 19 أكتوبر 2007 م بمقبرة سيدي صالح بباردو، بتونس الحاضرة، وقد شيعه أقاربه وبعض من أصدقائه، وكان الأستاذ الدشراوي قد ولد سنة 1928 م بقرية صغيرة "دشرة نبر" التي تقع على بعد 8 كلم من مدينة جندوبة وحوالي 30 كلم عن الكاف، وهي تقع تحت سفوح جبال ورغة الشهيرة وعلى مقربة من سدّ وادي ملاق، يعيش أهلها من الفلح، وتحف بها طبيعة خلابة من البساتين والسهول الخضراء ومجاري المياه (1) لا نعرف الكثير عن طفولته، غير أنّ هناك إشارة وردت في مقال لصحفي لم يذكر إسمه غطى به مناقشة دكتوراه الدولة يوم 25 من ماي 1970 بالصربون بباريس، ثمّ عثر على الأستاذ بإحدى مقاهي الحيّ اللاتيني "إثر المناقشة، وحاوره تفيد أنّ لفرحات الدشراوي" ملامح رقيقة ظلت تحتفظ ببريق غامض لطفولة صعبة لكنها ظلت تحتفظ بوداعة وطيبة لا تخطئها العين.. وشعره الأبيض الأسود مائل في تسريحة جانبية وقامته القصيرة والكتب الموضوعة على الطاولة تجعله كطالب ثائر عاش ربيع ماي 1968 م (2) "غير أننا نعرف، من ناحيتنا، أن أشقاء الأستاذ تلقوا تربية مُرضية أهلت بعضهم إلى التدريس بالابتدائي والثانوي وتولوا مناصب إدارية وتربوية، بدأ فرحات الدشراوي التدريس بالمعهد الصادقي سنة 1951م، ونال شهادة التبريز في اللغة والآداب العربية سنة 1953م، بباريس، ثم التحق بالتدريس بمعهد سوسة، فعودة إلى الصادقية، وسيقدّم للتسجيل في دكتوراه الدولة بالصربون سنة 1958م، ليعود إلى التدريس والبحث بالجامعة التونسية وسيتحصل على دكتوراه الدولة يوم 25 ماي 1970م، بالصربون، إثر مناقشة أطروحته الأساسية التي جاءت تحت عنوان "الخلافة الفاطمية بالمغرب (296 هـ - 362 هـ / 909م - 973م)" (3) وعندها سيتفرغ للبحث والتدريس بالجامعة التونسية التي أحرز فيها أعلى درجة علميّة وهي "أستاذ متميّز" Professeur Emérit. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأستاذ فرحات الدشراوي كان نقابيا منذ شبابه، في صفوف المنظمة الشغيلة الاتحاد العام التونسي للشغل، وانتخب عضوا بمكتبة التنفيذي أواخر الستينات، ثمّ في بداية السبعينات، وسيقترحه اتحاد الشغل وزيرا للشؤون الاجتماعية، في بداية السبعينات، بطلب من الحكومة أنذاك، وكان إضافة إلى ذلك كثيرا النشر في الصحافة والمجلات، وأشرف سنة 1968 م على الصفحة الثقافية بجريدة "العمل" الناطقة باسم "الحزب الاشتراكي الدستوري" الحاكم (4). ثمّ سيعين على رأس ملحقها الثقافي من 1969م إلى أواخر 1972م، ونشر فيه مئات من المقالات في مسائل شتــى.

ولقد تلقى الأستاذ فرحات الدشراوي تكوينه العلمي على أيدي عديد مشاهير المستشرقين نخصّ بالذكر منهم "ليفي - بروفنصال ورجيس بلاشار وشارل بلا"(5). وظل يخصهم بالتقدير في جلّ أعماله.

وحاولنا الاهتداء إلى منشورات الأستاذ الراحل وتمكن من الوصول إلى البحوث التالية باللغتين العربية والفرنسية.

- سياسة الصبيان وتدبيرهم "للطبيب ابن الجزار، حوليات الجامعة التونسية ع3، 1966 ص 29 - 34.

- قضية إقريتش في عهد المعز لدين الله، حوليات الجامعة التونسية ع 2، 1965 ص 27 إلى 36.

- كتاب في الأموال والمكاسب (مخطوط للدّاودي)، الحوليات ع 4، 1967 ص 83 100-.

- مسألة الزنديق أبي الخير، الحوليات ع 1، 1964 ص 61 إلى 78.

- أحمد ابن الجزار : سياسة الصبيان وتدبيرهم،

- ابن سليم القيسي : أدب القاضي والقضاء، تونس، 1972 في 167 ص.

- يحي ابن عمر : أحكام السوق، تونس 1975 في 144 ص.

- إدريس القرشي : عيون الأخبار وفنون الآثار، تونس 1981 في 357 ص.

- القاضي النعمان : كتاب افتتاح الدعوة (مع مقدمة باللغة الفرنسية) ط الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1975.

- كتاب في الأموال والمكاسب (مخطوطات للداودي)
In : Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962 p 401 - 444.

- ابن خلدون المفكّر الحق : العمل، الصفحة الثقافية، الأعداد : 13 أكتوبر 1967، 20 أكتوبر 1967 و 27 أكتوبر 1967 م.

- أبو القاسم الشابي، شاعر قومي، الشعب، ع 92، غرة نوفمبر، 1967 وع 93، 15 نوفمبر 1967.

- بحث : الخلاف على الخلافة، سلسلة الدروس العمومية، ع 2، دروس السنوات 1990 م/ 1993م. ط 1995 م من ص 7 إلى ص 34.

- بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي وتجديد التفكير الديني، ماي تونس 1993.

- خواطر حول ثورة 1864 م (ملتقى علي بن غذاهم : الانتفاضات الشعبية والحركات التحررية في تونس (بين سنتي 1800 م - 1952 م) ط الدار التونسية للنشر، من ص 55 إلى ص 73.

- دور الرّباط في الحرب البحرية أثناء العهد الوسيط (أعمال ندوة تاريخ الشخصيات بالبلاد التونسية، وزارة الدفاع الوطني) تونس 1994 م.

- المؤرخ اليوم بين الحقيقة وشبه الحقيقة. (في ندوة: كيف يكتب التاريخ اليوم ؟) بيت الحكمة، قرطاج 2004، ص 15 - ص 20.

- محرز بن خلف والاضطراب السياسي والاجتماعي بإفريقية، الإمام محرز بن خلف رائد التسامح ومقاومة التطرف، تونس 1994 من (ص 37 - إلى ص 96) (وزارة الشؤون الدينية).

- مظاهر من الصّراع المذهبي بالأندلس، المجلة العربية للثقافة، ع 27 سبتمبر 1994 م من ص 9 إلى ص 34.

- مقدّمة إلى معرفة كفاح حشاد، الفكر، جانفي 1960 م من ص 2 إلى ص 9.

- مملكة إشبيلية في القرن 5 هـ / 11 م : دراسات أندلسية ع 7، جانفي 1992 من ص 27 إلى ص 35 وع 8، 1992 من ص 6 إلى 11.

- من ابن عرفة إلى سحنون، 1993 م.

- نظرة الشيخ محمد النخلي للتاريخ أو عندما تلتقي العقيدة الروحية بالنظر العقلي.

- ترجمة كتاب : بينروكسي : تونس يا حبّي - بيت الحكمة، قرطاج، 1992 م في 118 ص.

-A propos de l'éthique alimentaire traditionnelle ; préceptes Islamiques ; in Revue d'Etudes Andalouses ; n° 18 Juin 1997 p 47 à 62.

- Le Califat Fatimide au Maghreb : 296 – 362 h/ 909 – 973 ap.J.C) ; thèse principale de Doctorat-ès lettres, présentée le 25 mai 1970 à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris – La Sorbonne) Tunis, STD, 1981 – 579 p.

- La Captivité d'Ibn Wâsâl le rebelle de Sigilmassa, d'après de Cadi An- Nu'mân. CT, vol 4, 1956 p 295 – 299.

- Les convrencements de la Prédication Ismâ'Ilienne en Ifriqiya, SI, N°20, 1964 p 89 – 102.

- Contribution à l'Histoire des Fatimides en Ifriqiya : Arabica : Vol 8, N° 2 mai 1961 p 189 – 203.

- La Crète et le Conflit entre Byzance et al-Mu'izz, CT N° 26- 27, 1959 p 307 – 318.

- La Doctrine politique dans l'Islam moderne (Abduk et Rachid Rida), l'Etudiant Tunisien, Avril 1960, p 10 – 11.

- L'Ifriqiya sous la dynastie des Fatimides In : Histoire de la Tunisie, le Moyen Age, STD, Tunis, 1971, p 206 – 254.

- Histoire de la Tunisie (T II) : le Moyen Age, (Collectif) STD, Tunis, 1971.

- Intégration ou exclusion des Minorités religieuses : La Conception Islamique traditionnelle : l'expalsio, dels Mariscos. Généralitat de Catlalanya, 1994, p 195 – 203.

- Intégration, exclusion, expulsion selon le droit et la réalité de l'Islam : granadas, 1492 : Histoire et représentations, Amam, Toulouse, 1993 p 151 – 162.

- Quleques aspects de la prose andalouse (Xè – Xiè s), CT, vol 35 (1è – 2è tri- 1987) p 37 – 44.

- Le rôle des ribats dans le gihad maritime au Moyen Age : In : La Rāpita Islāmica : Historia Instituciona Ialtres Estudios - 7onals Saut Carles de la Rāpita, 1993, p 177 – 186.

- Tentatives d'Infiltiations Ch'ite en Espagne musulmane sous le règne d'Al Hakem II, Andalus, vol 23, 1958, p 97 – 106.

- Dawudi Abâ ya'far Ahmad Ibn Nasr ; Le Régime foncier en Sicile au Moyen – Age (IXè et Xè s) Edition et traduction d'un chap. du Kitâb al Amwâl « d'Al Dâwudi, études d'orientalisme, Lévi-Provençal, 1962.

ومن مجموع هذه البحوث تتوقف عند ا لأطروحة الأساسية لدكتوراه الدولة والتي جاءت تحت عنوان «الخلافة الفاطمية بالمغرب» (296 - 365 هـ / 909 - 975 م) (التاريخ السياسي والمؤسسات) (6).

بعد المقدمة، توزعت الأطروحة على قسمين كبيرين، عالج الأول : التاريخ السياسي، والثاني الدولة من حيث النظام السياسي والنظام المالي والنظام العسكري والنظام القضائي، ثمّ أضيفت الفهارس، وضمّت النسخة الفرنسية خريطة عن الدولة الفاطمية.

إنّ ما يعدّ طريفا وجديدا في بحث الدكتور فرحات الدشراوي الذي قوّمه مستشرقون يشهد لهم بالمنزلة العلمية الرفيعة وبالاطلاع العميق (7). هي مصادرة التي

يقدّمها كالآتي (8) : "أردت أن أبرهن أن الفاطميين ليسوا غرباء.. ليسوا مستعمرين لم يعتبروا أبدا المغرب وتونس جسرا للمرور إلى الشرق.. كانت سياستهم تهدف إلى استرجاع الخلافة والسيادة المطلقة على الأرض الإسلامية.. بدأ هذا العمل بالتوسّع في المغرب ضدّ الأمويين والأندلس وضدّ بيزنطة في صقليّة وإيطاليا الجنوبية.. أردت أن أصل إلى أنّ الحضارة الفاطمية في مصر كان انطلاقها من المغرب وأبرهن أنّ الدولة المعزية بلغت أوجها وازدهرت طيلة عشرين عاما في تونس ولم يتواصل هذا الازدهار إلا عامين في مصر، ثمّ أنّ الطلاق الذي وقع بينهم وبين البلاد كما حاول "مارسيه" تأكيده لم يعق أبدا ولم يقع إفلاس في سياسة الفاطميين كما ذهب حسين مؤنس. هم حققوا حلم الشيعيين منذ وفاة علي ابن أبي طالب، كما اجتهدت في وضع دراسة التوازي بين التاريخ السياسي للفاطميين ودراسة المؤسسات التي ولدت في الدولة وإنتاجها ومشاكلها.. ". وبهذه المصادرة يكون الأستاذ فرحات الدشراوي قد خالف عديد المستشرقين في طبيعة سياسة الفاطميين وأبعادها (9)، ورغم ذلك فقد انتزع إعجاب جلّ أعضاء لجنة المناقشة إذ قال الأستاذ "كاهين" إنّ تحقيق النصّ والتعليق عليه جديد وطريف.. يلقي أضواء جديدة على تاريخ الفاطميين بالمغرب.. فهي مساهمة ذات بال في دراسة الفاطميين. لقد سدّت هذه الدراسة ثلمة بعد انتظار طويل ولا بدّ من استعمال هذه الأطروحة كمرجع رصين.. "(10). وقال الأستاذ "مكائيل" "كنت متخالفا مع جورج مارسي في نظرته للفاطميين كدخلاء على البلاد وكمستعمرين أرهقوا الشعب بالضرائب وانعزلوا عنه.. أنا مسرور أنني عشت إلى اليوم الذي أنصف فيه الفاطميون بفضل هذا العمل الذي يستحق كل تقدير.. "(11).

ويظلّ عمل الأستاذ فرحات الدشراوي من الدراسات العلمية المتفردة حول الموضوع حتى أيامنا هذه.

وتوفر نشاط فكري وأدبي آخر للأستاذ فرحات الدشراوي يكشف عنه وجوها أخرى لا تقلّ قيمة عن العالم الباحث الرّصين، إنّه نشاط تجلى خاصة على أعمدة الصحف، خاضه الأستاذ الدشراوي خاصة في صحيفة "العمل" لسان الحزب الدستوري الاشتراكي، ومرّ بمرحلتين اثنتين : كانت الأولى من خلال الصفحة الثقافية للعمل أو بعبارة أدق الصفحتين الثقافيتين "أدب وثقافة "، امتدّت على مدى سنة 1968 ويوم كلّ جمعة بالتحديد، ثمّ تواصل ذلك إلى يوم 7/ 3/ 1969 وهو تاريخ آخر ظهور للصفحتين ثمّ انطلق يوم الجمعة 14/ 3/ 1969 الملحق الثقافي المستقل "للعمل" وأشرف عليه الدكتور الدشراوي إلى موفى سنة 1972م حسب إطلاعنا.

قد لا يهتمّ بعضهم بما نشر الأستاذ الدشراوي ولكنّ الإطلاع على مقالاته الغزيرة التي كادت أن لا تنقطع رغم التزامات الباحث المهنية وغيرها حتى أنّ صحيفة "العمل" لمّا قدمته ضمن أسرة التحرير الفكرية قالت عنه "لا يتخلف أسبوعا واحدا، فإذا سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية أو فرنسا أو سويسرا وجه إلى الإدارة عمله قبل الأوان من واشنطن أو جنيف أو باريس، وإذا غاصرته الدراسات وامتحانات آخر السنة الجامعية اقتطع جزءا من وقته وبعثه إلى الإدارة بركنه في الوقت المناسب.

إنّ فرحات الدشراوي يمثل نموذج المثقف التونسي والمغربي الممتاز الذي يريد الاضطلاع بعصره ويتفهم أسراره كما يقول هو في أحد أفكاره الأسبوعية "(12).

ولقد رصدنا هذه المقالات وضبطنا عناوينها وتواريخها وكذلك مواضيعها، وسنحاول الوقوف عند بعض المسائل التي تواتر تناولها بالتحليل والتعليق.

المقالات المنشورة في "العمل"

المقالات التي صدرت للدكتور الدشراوي في الصفحتين الثقافيتين "أدب وثقافة" من 5 جانفي 1968 إلى 7 مارس 1969 :

1) المسلم والحضارة 05/ 01/ 1968

2) المغرب بين الأمس واليوم أو فلسفة النهضة بشمال إفريقيا

الأدب المريض 12/ 01/ 1968

شجرة البؤس 19/ 01/ 1968

---

1) الأدب والسياسة (حول تحوّلات مفاهيم الأدب المعاصر) 02/ 02/ 1968

2) دعائم النهضة بالمغرب الأقصى

---

1) سقيفة بني ساعدة 09/ 02/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس

---

1) قل هذه سبيلي 16/ 02/ 1968

2) خير الدين المفكر والوزير المصلح (1)

---

1) الاقتصاد واللغة العربية 23/ 02/ 1968

2) خير الدين المفكر والوزير المصلح (2)

---

1) دفاع عن العربية 01/ 03/ 1968

2) تأسيس المدرسة الصادقية 1874

---

1) العجوز الشمطاء 08/ 03/ 1968

2) افتتاح المدرسة الصادقية يوم الأحد 9 فيفري 1875

---

1) أديب أصيل (عن مصطفى خريف) 15/ 03/ 1968

2) أوّل امتحان بالمدرسة الصادقية

---

1) هذه الضجة حول الهيكلية 22/ 03/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : الفوج الأول من أبناء الصادقية

---

1) بين الموت والخلود 29/ 03/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : التربية الصادقية

---

1) الأمانة والعلم 05/ 04/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : دور المدرسة الصادقية في انطلاق والحركة القومية

---

1) الحرية الحمراء 12/ 04/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : دور الصادقية في بناء الأمة التونسية

رصاصة في القلب 19/ 04/ 1968

---

1) حفنة من تراب 26/ 04/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : تأسيس الخلدونية

---

1) شموس بلادي 03/ 05/ 1968

2) دعائم النهضة بتونس : دور الخلدونية في النهضة الفكرية

---

1) تيسير الطباعة باللغة العربية 10/ 05/ 1968
2) دعائم النهضة بتونس : جمعية قدماء الصادقية

1) مسابقة أدبية 17/ 05/ 1968
2) المطبعة الرسمية

1) طالبة تغني 24/ 05/ 1968
2) دعائم النهضة بتونس : المطبعة الرسمية وجريدة الرائد التونسي

1) من وحي العيد القومي : قالت الأيام 31/ 05/ 1968
2) دعائم النهضة بتونس : مذهبنا في النهضة القومية

العروة الوثقي 07/ 06/ 1968

العربية في خطر 21/ 06/ 1968

قداسة الفكر 28/ 06/ 1968

المعرفة والنفس 05/ 07/ 1968

بين العالمية والقومية 12/ 07/ 1968

التعليم والحضارة 19/ 07/ 1968

التعليم والمجتمع 26/ 07/ 1968

التعليم والحياة 02/ 08/ 1968

خواطر في إصلاح التعليم 09/ 08/ 1968

خواطر أخرى في إصلاح التعليم 16/ 08/ 1968

خواطر أخرى في إصلاح التعليم 16/ 08/ 1968

تدابير سديدة لإصلاح التعليم 23/ 08/ 1968

الكتابة مسؤولية 30/ 08/ 1968

رسالة الكاتب 06/ 09/ 1968

حمامة السّلام البيضاء 13/ 09/ 1968

خواطر حول الوحدة 20/ 09/ 1968

التربية والتنمية الاقتصادية 27/ 09/ 1968

دور أسرة التعليم في الإصلاح التربوي 04/ 10/ 1968

التعليم وإنفجار المعارف 11/ 10/ 1968

تكوين المدرّسين وتقدّم العلوم والمعارف 18/ 10/ 1968

التربية والإنسان 25/ 10/ 1968

ملجأ الضعفاء

(حول ذكرى تأسيس منظمة الأمم المتحدة) 01/ 11/ 1968

سبيل الحوار 08/ 11/ 1968

إلى روح شيخنا حسن حسني عبد الوهاب : الموت والخلود 15/ 11/ 1968

في معنى القيادة الفكرية 22/ 11/ 1968

الأدب الأصيل واللغة 29/ 11/ 1968

أدبنا بين الهدفية والحرية 06/ 12/ 1968

" خرافات "

(عن المجموعة القصصية لعزالدين المدني)

13/ 12/ 1968

مثقف أصيل (عن حسن حسني عبد الوهاب) 20/ 12/ 1968

الكوكب الثامن Apollo 8 27/ 12/ 1968

في معنى الفراغ الايديولوجي :

على عتبة عام جديد 03/ 01/ 1969

في المثالية التونسية 10/ 01/ 1969

الشباب والمسؤولية 17/ 01/ 1969

ما هذه القطيعة المرّة ؟ 24/ 01/ 1969

هذه الخصومة حول الشعر ! 31/ 01/ 1969

في معنى الآفاق البعيدة 07/ 02/ 1969

في الالتحاق بركب الحضارة 14/ 02/ 1969

انتحار بالنفط والنار (عن الحرب في فياتنام) 28/ 02/ 1969

بين الماضي والحياة (خواطر حول السياسة التربوية) 07/ 03/ 1969

أعلن هذا العدد "مفاجأة إلى القراء : ملحق ثقافي" 14/ 03/ 1969

هذه المقالات والدراسات التي بلغت 79 موزعة على مدى سنة 1968 م والشهرين الأولين من سنة1969 م إضافة إلى مقال واحد في شهر مارس تتشكل منها عدّة محاور سنحاول الكشف عن بعضها.

لا شك أنّ المسألة الأولى التي تسترعى الانتباه هي التي جاءت تحت عنوان "دعائم النهضة بتونس" وإن امتدت إلى المغرب الأقصى. وقد انطلقت منذ عدد 9

فيفري 1968 تنتهي عند 31 ماي 1968. وقد بسط فيها الدكتور فرحات الدشراوي في حلقتين مسألة "خير الدين المفكر والوزير المصلح" ثمّ ركز بعد ذلك على المعهد الصادقي في ثماني دراسات معالجا عدة جوانب بدءا من تأسيس الصادقية إلى أدوار جمعية قدماء الصادقية التي نشطت الحركة الفكرية في تونس وأسهمت في خلق تيارات وتوجهات سياسية وثقافية وفكرية عامة.

ثمّ تعرض الدكتور الدشراوي إلى "تأسيس الخلدونية" ودورها في النهضة الفكرية، إضافة إلى مسألة "الطباعة" وإسهامها في الإنتاج الفكري والأدبي والسياسي انطلاقا من المطبعة الرسمية.

وقد تبدو هذه المسائل، في أيامنا، مألوفة عادية، إلا أنّ الالتفات إليها في الستينات يعدّ بمثابة دعم للذات الوطنية وحث الهمم على مواصلة دروب النهضة وتشعباتها وقد تجلّى هذا التصور في مقال "دعائم النهضة بتونس" "مذهبنا في النهضة القومية" (13).

أمّا المسألة الثانية التي ركز على إثارتها الدكتور الدشراوي فتتعلق بالتعليم، فكان أن نظر إلى هذه القضية من زوايا متعددة كالتعليم والحضارة، والتعليم والمجتمع، والتعليم والحياة، ثمّ قدّم الباحث اقتراحات في مزيد إصلاح السياسة التربوية والمؤسسة التعليمية في ثلاث مقالات (أنظر أعداد : 9/ 8/ 1968، و16/ 8/ 1968 و29/ 8/ 1968)، والواقع أن الدكتور الدشراوي قد تصدّى لطرح هذه المسألة الهامة في تأسيس حضارات الشعوب منذ مقال "التربية والإنسان" (بتاريخ 25 أكتوبر 1968) وتوقف فيه عند الاضطرابات التي باتت تعيشها الجامعات الغربية وخاصة في فرنسا، وأشار فيه إلى موقفين لمفكرين بارزين في فرنسا : أندري مالرو، وزير الثقافة أنذاك والروائي والمفكر المعروف ثم الشخصية السياسية الهامة إدقار فور، قال الدكتور الدشراوي " إنّه لحساب عسير للحضارة الغربية في مقالة "مالرو" الذي يبصر في أحوالها التي بلغت أوج الأبهة والجلال معالم الهرم المنذرة بالخطوب وانهيار القيم الخالدة. و إنها لمحاسبة عسيرة كذلك للتربية الغربية، في مقالة " إدقارفور" الذي يبصر اختلالا في قواعدها الموروثة عن السنة اليونانية اللاطينية، واضطرابا في أهدافها السامية وعقما في نزعتها الإنسانية العالمية "Humanisme" (14) ثمّ يذهب الدكتور الدشراوي إلى تحليل هذه الظاهرة وأسبابها فيقول : "ذلك أنّ بلدان أوروبا القديمة مثل إيطاليا وإسبانيا وألمانيا وفرنسا... كأنّها أصبحت ترى القيم الخالدة التي تقوم عليها النزعة الإنسانية Humanisme قاصرة عن تغذية أبنائها تغذية صالحة.."(15). وانطلاقا من وضع الغرب هذا يتطلع الأستاذ الدشراوي إلى إصلاح يعمّ البلدان العربية والإسلامية التي عرفت، في الماضي، تقدما إنسانيا يُشهد لها به : يقول : "ما أحوجنا نحن إلى هاتيك الصناعات والعلوم الصحيحة! وتخلّفنا أمر واضح، تخلّف مطبق! فهل يدبر إدبارا مطلقا عن ذلك المنزع الإنساني الذي طالما تطبعت بطبائعه الثقافة الإسلامية على غرار الثقافة اليونانية اللاطينية والفارسية؟.." ثمّ يضيف "لا بدّ من تكوين الأجيال الصاعدة تكوينا عصريا يلائم تقدّم العلوم والمعارف ويعتبر هذه الاكتشافات العجيبة أنّه لا بدّ من التغذي الصحيح للقدرة على الطبيعة والسيطرة على المادة، وهو معنى التربية العصرية إلا أنّ التربية لا تصلح ولا يتمّ نفعها بالعلم المحصن والصناعة البحتة. وليست غاية التربية تكوين العلماء فحسب بل تكوين الإنسان العالم..."(16). ولكنّ الدكتور الدشراوي لا يتوقف عند هذه الحدود في تناول مسألة التعليم بل يعمد إلى تشخيصها والاقتراب في معالجتها من الواقع التونسي الدقيق، وهو في ذلك متأثر بعبد الرحمان بن خلدون وبتصوراته للتعليم وأساليبه ومحتوياته، ونكتشف ذلك منذ المقال الأول المعنون بـ "التعليم والحضارة"(17) حيث يقول : "عن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع، إذ أنّ التعليم كما يقول ابن خلدون " من جملة الصنائع التي هي ملكة في أمر عمليّ فكري" فالإنسان صانع عالم من حيث هو كائن ذو فكر.."(18) ثمّ ينبه الدكتور الدشراوي إلى ضرورة ضمان جودة التعليم قائلا : " وجب الحرص على جودة

التعليم برسوخ أصول التربية وتدعيم أسسها واختيار مناهجها واستقامة مذاهبها. . "(19). ثمّ يحيل الدارس في مقال "التعليم والمجتمع" على أعلامنا وتراثنا في الموضوع، ويتبصر إلى تعليم "العلوم" لأنّها القادرة على السيطرة على الطبيعة والإضافة إليها، يقول : " ما أحوجنا إلى ثورة فكرية عميقة تدعم في النفوس فطرة العلم الصحيح وتزرع في القلوب بذرة المعارف العقلية الصالحة لتحقيق التقدم الفكري الذي تنمو به القوّة على الفعل والقدرة على الصنع !" (20). ثمّ يدعو الدكتور الدشراوي إلى ربط العلم ببقية "الصنائع" ويبدو أنّ المقصود بالصنائع ما يتوفر لدى ابن خلدون فالصنائع هي المهن والحرف، يقول في هذا الباب "ما أحوجنا إلى إحكام تلك العلاقة الجوهرية بين صناعة التعليم وسائر الصنائع التي تطلب على سبيل تنظيمها وتنميتها ازدهار العمران وتمهيد أكناف الحضارة. . "(21). ويتقدم الدكتور الدشراوي خطوة أخرى أكثر عملية هي يدعو إلى ضرورة مراعاة جدوى التوجيه للطالب وخاصة عند مرحلة التخصصّ، يقول : "أصبح الاختيار في تعليم العلوم عند مرحلة التخصصّ فيها والتوغل في صنف من أصنافها أمرا حتميا إذ لا بدّ من توجيه الطالب بجودة الاختيار اعتبارا لمواهبه وللفائدة المطلوبة من تلك العلوم، فإذا لاءم التوجيه الغاية الاجتماعية التي عليها مدار تعليم سائر العلوم وهي تقدم العمران واكتمال الحضارة استقام مذهب التربية. . . "(22)، ولا يتردّد الدكتور الدشراوي في المطالبة بتدريس "العلوم الصحيحة" لأنها القادرة على جعلنا. نقترب من حاضرة الغرب إذا لم يكن التقدّم فيها، يقول : "ما أحوجنا إلى طلب هذه العلوم المعروفة " بالصحيحة" والتوغل فيها والضرب فيها بسهم وافر كما كان أمرنا في قديم الأزمان ! فهل نقتحم يوما من آفاق المعرفة ما هم يقتحمون ؟ وهل نقدر يوما على أن نجول في أعماق السماوات كما يجولون ؟. . . "(23)، يمّ ينزل الدكتور الدشراوي إلى أرض الواقع، واقع التعليم الوطني فيبسط اقتراحات عديدة في مقالتين مطولتين حول المسألة جاءتا تحت عنواني " خواطر في إصلاح التعليم" و"خواطر أخرى في إصلاح التعليم"(24)، في الأولى يلوم الأستاذ أرباب الإصلاح برعاية جانبين فحسب في برامج التربية وهما برامج التدريس ومناهج التكوين، ويرى أنّ هناك عناصر ثانوية أخرى تؤثر تأثيرا بالغا في الجانبين ويجمعها بقوله : " هذه العناصر متنوعة منها ما هو مادي كالميزانية الخاصة بالتعليم أو أدوات التجهيز أو المدارس ومؤسسات البحث والتكوين أو الكتب المدرسية أو عدد المعلمين وسائر إطارات التعليم أو عدد التلامذة والطلبة، ومنها ما هو اجتماعي أو نفساني كالبيئة التي ينشأ فيها الطفل أو الشاب، باعتباره من أهل البادية أو من أهل المدن، من أسرة فقيرة أو ثرية، من بيت جهل أو من بيت علم. . إلخ. . فإنّ لاستقامة هذه العناصر دورا في استقامة التعليم وأنّ لاختلالها دورا كذلك في اختلاله، فلا بدّ من تقديرها حق قدرها ولا بدّ أن تعدّ لها عدتها وأن يحسب لها حسابها مع برامج التدريس ومناهج التكوين. (25). ويتطرق أيضا إلى مسألة صياغة الكتب المدرسية ويدعو إلى أن يراعى في وضعها مستويين اثنين، المستوى الأول الذي لا بدّ أن يصل إلى مستوى الكتاب في البلدان المتقدمة حتى يصل للتلميذ من المعارف ما يكفي لتكوين المدارك الذهنية والمدارك الحسية تكوينا كاملا، والثاني تذليل اللغة العربية واستعمالها استعمالا يجعل التلميذ يبلغ ذلك المستوى المنشود كما يبلغه أي تلميذ أجنبي في أي لغة أجنبية. (26). وهو لا يدعو إلى التعريب الكامل بل يرى أن اللغات الأجنبية تسهم في تطوير العربية يقول : "لا بأس أن تنظر إلى تعريب التعليم نظرة تعبر لا الاستغناء عن الفرنسية وغيرها من اللغات بل استعابة العربية بتلك اللغات الأجنبية على تحسين حالها ونمّوها وترقيتها إلى مستوى لغة حية غنية بألفاظها، ناجعة، نافعة. . "(27). وفي المقالة الثانية "خواطر أخرى في إصلاح التعليم" تطرق الدكتور الدشراوي إلى ردود الفعل المتعددة حول إصلاح التعليم، فمنها ما أيـّد بعض مواقف الأستاذ ومنها ما استنكر أخرى.

وركزّ الدكتور الدشراوي في حواره مع الآراء المختلفة

معه على مسألة "ديمقراطية التعليم"، وحسب رأيه فالمهمّ ليس تعميم التعليم ونشر المدارس في كل مكان ولكن الأهمّ هو الحفاظ على جودة التعليم وكان قد وضح عناصر الجودة وخاصة محيط المدارس والمعاهد ومستوى المدرسين ومضامين الكتب بل ذهب حتى إلى قراءة حساب للوضع الاجتماعي للتلامذة والطلبة، يقول في هذا المجال "أمّا ديمقراطية التعليم و وجوب تعميمه فهو أمر من الأمور التي لا سبيل إلى إنكارها وهو مبدأ من مبادئ مذهبنا في التعليم قد اتخذته الدولة قاعدة أساسية لسياستها التربوية وأعدّت له من المال ما يناسب ربع الميزانية العامة. وإنما ذكرنا المدارس الإبتدائية التي نجمت بالبادية تطبيقا لقاعدة ديمقراطية التعليم وتعميمه وتساءلنا عن حالها وأثرنا المشاكل التي تتعلق بوجودها كمستوى التعليم بها وأثر الحياة الريفية في قيامها بوظيفتها.. فديمقراطية التعليم نظرية هامة جليلة وأهمّ منها وأجلّ تطبيقها أحسن تطبيق وإعداد العدّة الكافية لذلك التطبيق. فلا بدّ من تأسيس المدارس الابتدائية والثانوية بكافة نواحي الجمهورية إلا أنه ينبغي تجهيز تلك المدارس تجهيزا كافيا كغيرها من مدارس الحاضرة والمدن الكبرى حتى يكون مستوى التعليم جيدا لا بتونس وصفاقس وسوسة فسحب بل كذلك بمدنين ومطماطة وسائر القرى والمناطق الريفية..". ويتطرق الدكتور الدشراوي من جديد إلى ضرورة العمل على تعصير اللغة العربية وتقريبها من العلوم بدل البقاء في دائرة لغة الشعر والوجدان.

ويبدو من خلال المقال الموالي "تدابير سديدة لإصلاح التعليم، أن الدولة راعت بعض مواقف الدكتور الدشراوي وعمدت إلى بعض الإجراءات (العمل 23/ 8/ 1968). وستبقى هذه الآراء والتصورات للدكتور الدشراوي قائمة، متواصلة مادامت التربية تحتاج دائما إلى التعديل والتقويم بحكم تحولاته الحضارية.

إلى جانب قضايا التربية والتعليم في كتابات الدكتور الدشراوي تشدّنا آراء أخرى في "الكاتب" (L'Ecrivain) و "الكتابة" : ونعتقد أنّ الأستاذ قصد الكتابة الفكرية التي تتفتح على كل إنتاجات العقل والوجدان أيضا، وينهل الدكتور من الفكر الخلدوني مرة أخرى إذ يقول : "إنّما الكتابة صناعة كسائر الصنائع الإنسانية المتولدة عن الفكر لأنها" ملكة في أمر عملي فكري" فهي لذلك طبيعية للإنسان ذاتية له من حيث هو كائن ذو فكر تميز به عن سائر الحيوان.." ويرى الدكتور خصالا لا بدّ أن تتوفر لدى "الكاتب" منها ما يقترب به من "الالتزام" بمفهوم أداء الراسلة دون غش أو نفاق أو مجاملة، يقول : " وإذا كانت الكتابة صناعة طبيعية للكاتب ذاتية له لا يعرف إلا بكمالها كانت للكاتب مسؤولية طبيعية في حصول الخصال التي يتوقف عليها كمال الكتابة واعتباره من أهل تلك الصناعة وإنزاله في "أسرتهم". والكاتب بالطبع صانع"، فاعل، وهو مسؤول عن فعله وقيمة صنعه. (28). ثمّ يحدّد الدكتور الدشراوي، من هذا المنظار، "وظيفة اجتماعية" للكاتب تؤدي به إلى تبني المفهوم الملتزم الاشتراكي، يقول : "وإنّه من هذا الوجه جاء اعتبار الوظيفة الاجتماعية في الكتابة ودور الكاتب الاجتماعي وهو معنى قديم مرتبط بمنزلة الإنسان الفكرية من حيث هو مفكر حرّ مسؤول عن فعله أي عن عمله وقوله، وهو معنى طبيعي مرتبط بحرمة القيم الانسانية الخالدة وقداسة الرسالة الانسانية من حيث سموّها إلى مرتبة الرسالة النبوية في نشر كلمة الخير بين الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هذا الوجه جاءت كذلك المعاني الحديثة في الأدب المسمي بالهادف أو "شعبية الأدب" أو "اشتراكية الأدب" التي هي في أصلها قائمة على اعتبار قداسة الفكر وحرمة الرسالة عند الكاتب في كونه صانعا وفاعلا للخير والصلاح والتي شوهتها بعض المذاهب السياسية والمنازع الايديولوجية المنكرة لحرية الاختيار والمسؤولية الذاتية الفردية والقائلة بسلطة الجماعات أو الطبقات البشرية وغلبتها. (29).

وعلى هذه الوجود من الاهتداء إلى معادلة توفق بين الولاء للجماعة والحفاظ على البعد الحرّ يعمد الدكتور الدشراوي إلى صياغة تصور للكاتب والكتابة

لا يخلو من حداثة وبعد إنساني نبيل، يقول : "لو أرجعت مسؤولية الكاتب إلى أصلها لوجدته بالطبع بشيرا ونذيرا ولأدركت أنّ هذه الخصومات الأدبية حول الاختيار والجبر في الكتابة أو الالتزام والحرية، أو الشعبية والبورجوازية، أو الفردية والطبقية، ليست إلا خصومات جوفاء و "لقلقا" طويلا وعريضا وهذيانا مملولا، فإنما الكاتب حرّ مسؤول وإنما الكتابة حرية ومسؤولية على شرط الصدق المطلق والإخلاص في النية والطهارة في المقاصد أي على شرط أن يكون " نظيفا " ذا قلم نظيف. . " وعلى أساس هذا التجاوز للمفاهيم المغلوطة والفضفاضة يذهب الدكتور الدشراوي إلى نحت تصوّر طريف وعميق للكاتب ومسؤولية الكتابة فيقول : " هكذا يكون للكاتب حق الإنكار متى أنكر والرّضى متى رضي والثورة متى ثار والسخط متى سخط والحمد متى حمد والاستحسان متى استحسن، وهكذا يكون مسؤولا عن إنكاره أو رضاه، ويكون قلمه ماضيا كالسّهم وحادّا كالموسى وقاطعا كالسيف. وهو لعمري معنى المسؤولية الفكرية التي ينبغي أن تكون للكتاب حتى يعدّوا من الكتاب حقا سواء كتبوا للفن أو كتبوا للناس، وهو المعنى الإنساني المطلق المتعارف عليه عند النفوس المطبوعة على مشاعر النبل والكرامة"(30). ويتناول الدكتور الدشـراوي مسألة "رسالة الكاتب (31)" في مقال لاحق بما سبق ليضيف بعض الخصائص والوظائف الأخرى للكاتب الأصيل فيقول: "الكاتب الحقّ في هذه المجتمعات المنحرفة ينزل إلى صميم ما فسد من أوضاعها ويفقه عوامل الانحراف وأسباب الفساد، فيبعث الحياة في النفوس الميتة وينعش الأجداث الخامدة. . "(32). ويجمل القول في تعريف " الكاتب " قائلا : " تلك هي رسالة الكاتب الحقّ، رسالة الوعي والصدق، رسالة الجهاد الطويل وراء المثل الخالدة والمعاني الإنسانية السامية، ووراء المبادئ الطاهرة، للحرية والسعادة. "(33).

وتتوفر قضايا أخرى توقّف عندها الدكتور الدشـــراوي كالتيارات الفكرية الغربية وأجوائها، من تلك مثلا التعرّض إلى البنيوية وإطاحتها ببعض الفلسفات الأخرى، فقد بسط الدكتور الدشـراوي هذه المسألة في مقال بعنوان " هذه الضجة حول الهيكلية !"(34)، يحملنا فيه الأستاذ إلى أجواء الحياة الفكرية بباريس ومنتدياتها ومقاهيها الثقافية، يقول في مدخل المقال : "لم يخطر ببالنا عندما كنا نجلس حول الأستاذ كلود ليفي ستروس(35) بقاعة من قاعات مدرسة الدراسات العليا بأحد أجنحة "السوربون" في منتصف هذا القرن أنّه سيكتب لنظرياته الجريئة في التاريخ والثقافة والأجناس البشرية والحضارات الإنسانية هذا الصيف الضائع ولا هذا الكلف العجيب الذي يشغل اليوم أو يكاد سوق الثقافة بفرنسا. . "(36).

ثمّ يلمّح للوجودية وبداية أفولها عند ظهور البنيوية أو الهيكلية يقول : "أمّا اليوم فكأنّ الزمان الوجودي قد انتهى وكأنّ الفلسفة قد ضعف سلطانها وكأنّ سارتر قد ولّى عهده وفتر نفوذه الفكري أو زال. فقد قام جيل جديد من المفكرين تعيّنوا الزعامة للحياة الفكرية بعد "سارتر" و"مرلوبنطي" و "كامو" هم ستروس وبارت وميشال فوكو. . وأصبح القول والذكر للهيكلية Structuralisme بعد الوجودية وذلك أنّه قد حدث تحوّل عميق في التفكير والأدب بفرنسا في هذا العقد الأخير وهذه المجلات وهذه الندوات الثقافية والمؤلفات الحديثة تعبّر عن فوران فكري وظهور اتجاهات طريفة في الخلق الفكري وتبدّل حاسم في نظرة المفكر إلى الحياة والإنسان "(37). ويحملنا الدكتور الدشراوي إلى أجواء الحيّ اللاتيني وغليان الفكر فيه وينتمي إلى تقديم "الهيكلية" قائلا : "هذا التيار قوي في التفكير يعارض النزعة الماركسية ويصدع قواعدها الاساسية وينادي بتجاوز مفهومها للانسان والمجتمع ويصرح بإفلاس مذهبها للانسان والمجتمع ويصرح بإفلاس مذهبها وطريقتها . ."(38). ثم يقدم الاستاذ تيار الهيكلية فيقول إنما الهيكلية لا تعتبر كيان العناصر في حد ذاته بل فيما لها من روابط تربط بعضها ببعض، فليس كيان الشيء بعناصره بل بصلات هذه العناصر بعضها ببعض بقواعد ارتباطها، بقوانين علاقتها بهذه

الهياكل التي تنطلق بمقتضاها عناصر الأشياء وترتبط ارتباطا طبيعيا في وقت قارّ وزمن محدود.."(39).
ويواصل د. الدشراوي الكشف عن مقوّمات التيّار البنيوي حتى إذا خلص من ذلك انتهى إلى ملاحظة أنّ التيّارات الفكرية الصّاعدة لا تلغي ما مضى من المذاهب وإنّما في الواقع تقع في جدلية الاستمرارية والتواصل الفكري، يقول: "إنّما الفترة فترة مخاض وتبدّل عميق، وإنّما الوقت وقت تحوّل عارم وهذا الزمان زمان جيل فكريّ جديد نشأ مع هذه الاكتشافات العلمية الباهرة وهذه الكواكب الصناعية العجيبة، ولقد ازدادت مسائل الوجود والمصير إشكالا والإنسان لم يزل لتلك المسائل يستكشف وعن سرّ وجوده يسأل ولمعنى هذا الكون يستفسر. والفلسفة خالدة ما دام الإنسان حيّا مفكرا، وهذه الفجة إنّما هي فجة الفكر الثاقب ضجة الفيض الغزير في ربوع الثقافة بالغرب".
ثمّ ينعى الدكتور الدشراوي ركود الحركة الفكرية عند العرب فيقول: "وأمّا ربوع العربية فلا ضجة بها وفكر والفكر ميت فيها أو يكاد، منذ عهد ابن خلدون، منذ عهد بعيد، بعيد"(40).

هذا الموقف الفكري من البنيوية وتيّارات فكرية أخرى يعدّ جريئا جدّا في الستينات إذ أنّ البنيوية لم تقتحم جدران الجامعة التونسية إلا مع السبعينات تقريبا وبفضل جرأة أخرى لأساتذة كتوفيق بكّار وصالح القرمادي ومحمد رشاد الحمزاوي وبعض طلبتهم كمحمد بن صالح بن عمر خاصّة (41).

ويبسط الدكتور الدشراوي في مقالاته مسألة أخرى وهي قضية الشباب وضرورة الإحاطة وتكوينه التكوين المرضيّ، ونلاحظ أنّ الأستاذ أولى منزلة هامّة للشباب في جل المقالات التي نشرها إلى آخر كتاباته بالعمل الثقافي. ويعالج الأستاذ المسألة في ثلاثة مستويات، يتمثل الأول في "قلق" الشباب الغربي وأسباب ذلك، ونحن نعلم أنّ الأستاذ الدشراوي في تردده على الصربون لإكمال إعداد دكتوراه كان قد عاش، شاهدا على أحداث ماي 1968 بفرنسا التي أدّت إلى زعزعة قيم النظام والمجتمع آنذاك وأدّت إلى مغادرة شارل ديغول للحكم وبداية عهد "جديد" في النظام الاجتماعي (42). أمّا المستوى الثاني ففي الواقع المعيشي التونسي الذي ينزّله الكاتب، ثالثا، في إطار الحضارة العربية الإسلامية وضرورة الوعي بها. في مقال يحمل عنوان "في المثالية التونسية"(43). يرى الدكتور ضرورة تشريك الشباب في القرارات المصيرية يقول: "لا يكون حظ بلدك من الحضارة الجديدة حظا كاملا موفورا إلا إذا اشترك جميع قومك في إرادة هذا المصير العصريّ وآمن الشباب خاصّ - لا سيما طلبة العلم - بما احتوت عليه تلك المثالية من مبادئ وقيم وأقبل على المساهمة في بناء المصير الجديد.."(44).
وكأنّي بالأستاذ الدشراوي يجمع بين هذه الدعوة بالعناية بالشباب وبين توجه "وجوديّ" كمين لديه عندما يقول في المقالة الموالية (45) "الشباب والمسؤولية" وجب علينا نحن معشر المربين أن نثقف الشباب على هذه المعاني السامية، معاني التأهبّ لمصارعة الموت وما يتعلق به من أسباب القنوط واليأس، أو الإنكار والكفر، وهو لعمري معنى الأخلاق في التربية على أن تكون حملا على التفاؤل واليقين الصحيح، لا مدعاة التشاؤم والشكّ في المثل الإنسانية"(46). وإثر برنامج تلفزي "أدبنا في عصر" وما أثاره من ردود فعل إزاء تصريحات بعض الشباب وتجاهلهم للغة العربية يدعو الدكتور الدشراوي إلى ضرورة تعليم الشباب العربية دون إهمال أو تهميش للغات الأجنبية، يقول: "همّنا أن تكون الثقافة عندنا ثقافة حيّة عصرية ولكن على أساس التكوّن الصحيح في اللغة العربية فيكون الشباب التونسي "عصريا" ويبقى كذلك على روح أهله وقومه كما يبقى الفرنسي فرنسيا، والايطالي إيطاليا والألماني ألمانيا والياباني يبانيا.."(47). واعتمادا على كلّ هذه الظواهر يذكّر الدكتور الدشراوي بالمرجعية الحضارية التي وجب مراعاتها في توجيه الشرائح الاجتماعية عامّة والشباب خاصّة يقول: "لن ننتفع من الالتحاق بركب الحضارة انتفاعا حقا إلا إذا تجاوزنا حدود النظرة المادية، حدود "الاستهلاك" إلى الآفاق البعيدة

الصحيحة، آفاق التقدّم الفكري ونوره السّاطع، آفاق السمّو الروحي وكمال الأخلاق مع ازدهار المعارف والعلوم. "(48).

وهكذا يتبين لنا أنّ للدكتور الدشراوي مواقف مضيئة حول قضايا العصر وقضايا الوطن تنزّله في وضع الباحث عن معادلة بين قيم الماضي ونفائس حضارته وتحوّلات الحاضر ومستجدّاته، فهو لا ينفكّ يردّد "حقيقة هذه الحضارة العصرية التي نصبو إليها هي كحقيقة حضاراتنا السالفة أي قدرة على التحكّم في الطبيعة والتغلب على الفناء. "(49).

ونكتفي بهذه المرحلة من مقالات الأستاذ الدشراوي التي ستزداد كثافة وتنوّعا ومواقف هادفة في الملحق الثقافي للعمل الذي أشرف عليه ونشر فيه عشرات من النصوص نحن ساعون، حاليّا، للكشف عن محتوياتها، وقد نتمكن من البحث فيها.

الهوامش والإحالات

1) هي نفس القرية التي ولدت فيها المطربة التونسية الشهيرة "صليحة". وقد توفيت في الخمسينات وذكر لي سامي ابن المرحوم أنّ والده تلقى تعلمه الابتدائي فيها، وأشك في ذلك بل أرجّح في الكاف أو في جندوبة (سوق الأربعاء سابقا) لتوفر مدارس عصرية.

2) العمل [تونس] 12 جوان 1970 ص 12.

3) طبعت بتونس سنة 1981 من قبل الشركة التونسية للتوزيع في 579 ص، وقد صدّرها بفقرة بالفرنسية كتب فيها " وأنا أقدّم هذا العمل إلى المطبعة، في هذا الظرف الصعب، يتوجه تفكيري إلى الرئيس بورقيبة وإلى شباب وطني.
إنّي أرجو أن يجد في هذه الصفحات من تاريخنا وفي كفاح بورقيبة، رسالة تتجدّد دائما بالأمل والحب لهذا الوطن ! " تونس، فيفري، 1980 [عرّبنا الفقرة].

4) أي التجمع الدستوري الديمقراطي حاليا، وأصبحت "العمل" تحمل إسم " الحرية ".

5) نذكر له خاصّة :

- Lévi-Provençal Evariste : L'Espagne Musulmane au Xè s : Institutions et vie sociale –Larousse-Paris 1932.
- Régis Blachère : Le Coran (traduction) P.U.F, Paris 1966-127p –Dictionnaire Arabe-Français –Anglais – Paris 1967 – Grammaire de l'Arabe Classique. Paris 1937 en 514 p. et sa thèse sur about-Tayyib Mutanabi.
- Ch.Pellat « le Milieu basrien et la Formation de Jahiz- Paris 1953 et ....

6) نقلها إلى العربية حمادي الساحلي ونشرت بدار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994، في 678 ص.

7) ترأس المناقشة شارل بلا وكان الأعضاء كلود كوهان أستاذ التاريخ الإسلامي بالصربون وأندري ميكائيل وهرنا نديز وكانار. عن العمل، 12 جوان 1970.

8) العمل 12 جوان 1970 ص 12.

9) من ذلك مثلا المستشرق كانارماريوس عضو لجنة المناقشة، أنظر مقالته :
L'Impérialisme des Fâtimides et leur propagande.A.E.F.O (Alger) vol 6, 1947 p 156 à 194.

10) عن العمل، 12 جوان 1970 ص 12.

11) م.س

12) العمل، 26 فيفري 1971.

13) بتاريخ 31 ماي 1968.
14) العمل، 25 أكتوبر 1968 ص 15.
15) م .س ص 5.
16) م .س ص 5.
17) العمل، 19 جويلية 1968 ص 4.
18) م .س ص 4.
19) م .س ص 4.
20) العمل، 26 جويلية 1968 ص 4.
21) م .س ص 4.
22) العمل، 02 أوت 1968 : التعليم والحياة.
23) م .س ص 4.
24) العمل، 09 أوت 1968 و 16 أوت 1968.
25) العمل، 09 أوت 1968 ص 4.
26) م .س ص 4.
27) م .س ص 4.
28) العمل، 30 أوت 1968 ص 4.
29) م .س ص 4.
30) م .س ص 4.
31) العمل 6/ 9/ 1968.
32) م .س ص 4.
33) م .س ص 4.
34) العمل، 22 مارس 1968.
35) عالم الأنسنة (Anthropologie) الكبير الذي يعدّ من عباقرة العصور الحديثة.
36) العمل، 22 مارس 1968 ص 4.
37) م .س ص 4 ويعد جون بول سارتر ومرلوبنطي وألبير كامو من أبرز مفكري الوجودية إلى جانب غبريال مرسال. أمّا رولان بارت وميشال فوكو فمن أبرز المفكرين المتجاوزين للفلسفة الوجودية وكما أشار د. الدشراوي فقد كان فوكو أستاذا في الفلسفة في كلية الآداب بتونس أواخر الستينات ومطلع السبعينات.
38) م .س ص 4.
39) م .س ص 4.
40) م .س ص 4.
41) جامعي وناقد أدبي معروف مهتمّ خاصّة بالأدب التونسي المعاصر.
42) أنظر مثلا مقالته " التربية والإنسان " العمل 25/ 10/ 1968 حيث يستشهد بمالرو وإدغارفور.
43) العمل 10/ 1/ 1969.
44) م .س ص 5.
45) العمل 17/ 1/ 1969.
46) م .س ص 5.
47) بث هذا البرنامج يوم 17/ 1/ 1969 ومن ردود الفعل في عدد 24 جانفي 1969 الذي نعتمده مقال الطاهر الهمامي " مواقف في "أدبنا وعصره" ومحمد مصمولي "أبعد من القدر والعجز"، ويقع استشهادنا ص 5.
48) العمل 7/ 2/ 1969 " في معنى الآفاق البعيدة".
49) العمل 14 فيفري 1969 ص 5.

«وجـوه مـرّت» للرّبيعيّ
مقاربة نقديّة لتشكّلات المشروع السّيرذاتيّ

جليلة الطريطر

«وجوه مرت» (1) ولكنها ظلت عالقة بذاكرة المؤلّف، عبد الرحمان مجيد الرّبيعي. إنّها من تلك الوجوه التّي تسكنه في حلّه وترحاله، وفي ذلك يقول «هذه الوجوه علقت بذاكرتي حملتها معي إلى كلّ منأى حللت به أتذكّرها دائما وإن سهوت عنها بعض الوقت فهناك من يذّكرني بها» (2). هكذا نتبيّن أنّ هذه الوجوه فقدت شيئا فشيئا استقلاليّتها وغدت مندمجة بحياة المؤلّف تبني وجوده الفكري والمعنويّ وتأتي باعتبارها إحدى لبناته الّتي تحقق انصهار ماضيه بحاضره، إنّها تكشف في الوقت ذاته عن مدى تلازم الغياب والحضور في بناء الوعي بالذات بل لعلّ الغياب: «المرور» هو شرط الحضور الرّمزيّ للوجود. «وجوه مرّت» هي بالتّالي الوجوه الاستثنائيّة التّي بقيت محفورة في الذاكرة لأنّها تؤشّر على مرحلة عمريّة من أهمّ مراحل التّاريخ الفردي، مرحلة الشّباب خاصّة الّتي اقترنت بالتكوين الأدبيّ والاختلاط بالأصدقاء وبدايات تكوّن وعي فكريّ نقدي بالواقع الاجتماعي والأدبيّ في عراق السّتّينات والسّبعينات.

هكذا جاء هذا الكتاب الجديد ليوسّع دائرة ما نرغب في تسميته بـ «البورتوريه» كما يسمه المؤلّف جاء لينضمّ إلى مجموعة نصوص ذاتيّة سابقة، وهي «من ذاكرة تلك الأيّام» (3) جوانب من سيرة ذاتيّة، «الخروج من بيت الطاعة» (4)، والنّصّان يتنزّلان في التوثيق للحياة القلميّة، وأخيرا نصّ «أيّة حياة هي؟» (5) سيرة البدايات، الّذي لا نعتبره ـ خلافا لقراءات أجناسيّة أخرى ـ سيرة ذاتيّة بل «محكي طفولة» تناول خلاله المؤلف مرحلة طفولته بداية من سنة 1948 إلى سنة 1957 تاريخ التحاقه بمعهد الفنون الجميلة ببغداد. ورغم أنّ نوادر الشّخصيّات الموصوفة في هذا النّص الأخير جاءت غير محدّدة زمنيا بوضوح، إلاّ أنّنا في بعض الحالات نستنتج أحيانا من السّياق على وجه التّقريب أنّ الفترة الزّمنيّة المعنيّة هي فترة الدّراسة ببغداد، ففي حديث المؤلف عن شخصيّة حامد جمعة أحد المتطفّلين على مجال الأدب يشير الرّاوي إلى أنّ الأوّل كان ينضمّ إلى المقاهي الّتي يرتادها أصناف من الأدباء في ستينات القرن الماضي. كما نجد حديثا عن شخصيّات أخرى هي جزء من عالم المؤلف الصبيّ في النّاصريّة، ذكرت في محكيّ الطّفولة كما هو شأن «خالد الحداد» (6) وهو اسم مستعار للشخصيّة الواقعيّة. كلّ ذلك يدلّ على تداخل المشروع الكتابيّ السّيرذاتيّ في نصوص عبد الرحمان مجيد الرّبيعي وإن تنوّعت أجناسيا أشكالها الكتابيّة.

هكذا يتّضح لنا أنّ نصّ «وجوه مرّت» جاء ليستكمل

فترة جديدة هي فترة الشّباب الّتي توقّف الرّوي السيرذاتيّ عندها في محكيّ طفولته المذكور، ولا يمكن أن نجد في وصف ملامح هذه الفترة المميّزة أفضل من قول الرّاوي : «كنّا إحدى هذه المجموعات الليليّة وقد أطلقنا على أنفسنا «فرسان اللّيل ومعوّقو النّهار» فاللّيل هو مملكتنا الجميلة حيث نتجمّع في بار سرجون منذ الساعة الثّامنة. نأتي من الأعظمية واليرموك والمأمون والكاظمية وغيرها من مناطق بغداد مهما نأت عن هذا البار ولا نبدأ الشرب إلاّ بعد استكمال العدد ومن يتأخّر لأمر، لا بدّ وأن يتّصل بأحدنا ويبلغه بهذا التّأخير وإلاّ سجلناه غائبا وعليه أن يدفع غرامة خمريّة. كان حديث الأدب والفن هو الّذي جمعنا، وكنّا نحتفل حتّى بمن ينشر نصّا أدبيا لافتا للنّظر قصّة قصيرة أو قصيدة أمّا من ينشر كتابا فيجب أن نكون أوّل العارفين بهذا بدءا من فكرة طباعته وحتّى المراحل اللاحقة» (7). إنّ «فرسان اللّيل» هم هذه العُصْبة «البويهميّة» السّاحرة الّتي انخرط فيها المترجم لذاته في «زهرة شبابه» (8) لأنّها كانت توفّر له مساحة من الحريّة السلوكيّة والأدبيّة مثّلت مرحلة حاسمة في احترافه للأدب وتمرّسه بالثقافة واختلاطه بالجماعة الأدبيّة في عصره بما فيها جماعة المتطفّلين الّذين كشف عنهم فكشف بصورة غير مباشرة عن أنّ تعاطي الأدب في تلك الفترة كان يمثّل «رأس مال رمزيّ» لافت يسمو إلى مرتبة الظاهرة الاجتماعيّة. إنّ الوجوه الّتي مرّت ولم تغادر المؤلف هي إذن رمز لايزال حيّا بداخله لوجه حاسم من وجوه حياته في التحامها المتين بطور من أهمّ أطوار الثّقافة العراقيّة وهي تعيش مرحلة انتعاشها وغليانها التّاريخيّة.

هكذا يتميّز مشروع الرّبيعي السّيرذاتيّ بتنوّعه الكتابيّ فضلا عن اتّسامه بالتّحقق المرحليّ في الزّمان. إنّه لا يكون بذلك قد اختار تجربة الإنشاء السّيرذاتيّة التّأليفيّة الّتي تجمع بين دفتي كتاب مؤتلف مغامرة حياة ترتحل بالقارئ من زمن الطفولة إلى زمن التّلفّظ المتأخر بعقود عن الأوّل لأنّ السّيرة الذّاتية الكلاسيكيّة عادة ما تكتب في سنّ الشيخوخة والاستثناءات تؤكّد القاعدة.

إنّنا لا نشكّ في أنّ الشّكل التّجزيئيّ المنفتح الّذي سارت عليه كتابة الذّات عند الرّبيعيّ يمكن أن تفسّر خارجيا بتعاطي المؤلّف للكتابة الصحافيّة الّتي دفعته بعض ملابساتها إلى بداية مشروعه الذّاتي في شكل مقالات صدر الكثير منها في مجالات تونسيّة كمجلّة الإذاعة والتّلفزة التّونسيّة وكان ذلك في ركن «دقّات قلب»، ولكنّنا نرى إلى ذلك أنّ هذه الظاهرة تتغذّى عنده باطنيا من الّتي استأصلته من جذوره فأضحى فعل كتابة الذّات بالنسبة إليه هو المساحة الّتي يتحقّق فيها تقاطع هاتين الزّمنيتين وتداخلهما بما يمكّن من توليد حالة من التّوازن بين ماضي الذّكرى وحاضر الكتابة المسترجع لها. ولمّا كانت حالة التّوازن هذه ضرورية لمواجهة الانفصام الزّمني في تاريخ الحياة الفرديّة فإن انفتاح المشروع السّيرذاتي ومواكبته للمعيش يمثّل لحظات أساسيّة في مواجهة المأساة الوجوديّة وتحقيق الارتباط الدّائم بالماضي حتّى لا يتلاشى لأنّه عنوان الهويّة ورمز لقاعدة الوجود الفرديّ التي تشدّ الغائب إلى الآتي وتضفي عليه معناه.

إنّ فنّ كتابة «البورتريه» كما تعاطاه الرّبيعي في «وجوه مرّت» هو لون من الرسم السيرذاتي بالكلمات، فلا هو بالتمركز النرجسيّ حول الذّات المتضخّمة المحتفية بفرادتها كما تغنّى بها جان جاك روسو J.J Rousseau، ولا هو بالـ «بورتريه» الغيري الّذي تتراجع خلاله الصورة الفرديّة تماما لصالح نماذج بشريّة غيريّة، إنّه بين هذا وذاك معادلة لا تحجب الذّات لأنّها حاضرة في الحكاية السيريّة تشارك في الحدث القصصي وتصنعه إلى حدّ، كما أنّها تفعّل الآخر باعتباره وجودا إنسانيا لا ينفصل عن الوجود الفرديّ بقدر ما يلازمه ويكشف عنه في أبعاده الانفعاليّة والفكريّة والسّياقيّة المتجذّرة في المحيط. وهي تعادليّة ثانية في كتابة عبد الرحمان مجيد الرّبيعي المرجعيّة تربط بين الذّاتيّ والموضوعيّ وبين الأنا والآخر في كشف الحقيقة الذّاتيّة.

إنّ السّمة الآسرة الّتي تميّز الإنشاء السّيرذاتيّ في النّص المذكور هي في نظرنا متجاوزة إلى حدّ كبير

لطرافة الحكي ذاته وجماليّاته التّصويريّة والإيحائيّة التي تستهوينا وتسلمنا إلى عالم الفكاهة والاسترخاء في أكثر من موقف، إنّها تعود فضلا عن ذلك إلى ممارسة ضرب من الكتابة السّيرذاتيّة المركزة الّتي تجتاز حدود تدوين الذّكريات الشّخصيّة وبنائها في وحدة سرديّة معقوليّة إلى منطقة الإبحار الرّمزيّ في متاهة الوجود البشريّ الذي لا تكون به مأساة الحياة إلاّ هذا العبور من رحلة الوجود إلى عالم المجهول كما تجسّدت في كل حكايات الشّخصيّات المستحضرة. هكذا تضيع مرّة أخرى في عالم عبد الرحمان مجيد الرّبيعي الحدود، الحدود بين المعلوم والمجهول بين الفرديّ والإنسانيّ، لأنّ الحياة كلّ الحياة «وجوه تمرّ»...

المصادر والمراجع

1) عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ، وجوه مرّت، ط. 1، سورية دمشق، دار الفرقد، 2008، 124 ص.

2) المصدر نفسه، ص 5.

3) عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ، من ذاكرة تلك الأيّام ـ جوانب من سيرة أدبيّة ـ ط. 1 سوسة تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 2000، 471 ص. ويقول المؤلّف إنّ الكتاب ظهر في البداية في شكل أوراق مسلسلة نشرتها جريدة «الصحافة» ثمّ جرى تنقيحها وإضافة فصول الكتاب الأخيرة إليها.

4) عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ، الخروج من بيت الطاعة ـ شهادات أدبيّة للأديب عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ ـ اختارها وقدّم لها خالد محمد غازي، ط. 1، وكالة الصحافة العربيّة، سلسلة نوافذ، 1998.

5) عبد الرحمان مجيد الرّبيعيّ، أيّة حياة هي؟ ـ سيرة البدايات ـ ط. 1، بيروت، دار الآداب، 2004، 480 ص.

6) انظر «خالد الحدّاد شاعر المدينة وكاتب مراثيها» ص. ص. 59 - 67.

7) الصدر، ص. 85.

8) تحيل عبارة «زهرة العمر» على رسائل توفيق الحكيم التي تبادلها مع صديقه الفرنسي أندريه، وهي تؤرّخ لفترة الشباب الباريسية التي وسمها الحكيم بالعبارة المذكورة.